# إسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصليَّة محكمة يصدرها المعهد العالي للفكر الإسلامي

## بحوث ودراسات:

- **الإسلام والغرب: تعاون أم صدام** — **رالف بريبانتي**
- **التحولات السياسية في عهد معاوية بن أبي سفيان** — **سباهتش عمر**

## رأي وحوار:

- **في أهمية الدرس المعرفي** — **عبد الوهاب المسيري**

## قراءات ومراجعات:

- **انثربولوجيا الإسلام: قراءة في "الإسلام والسلطان والملك"** — **رضوان زيادة**
- **"الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين"** — **محمد همام**

## تقارير.

## التعريف بالتراث

## وراقيات

**السنة السادسة** **العدد العشرون** **ربيع 1421هـ /2000م**

# إسلامية المعرفة

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين : قراءة الوحي وقراءة الكون.
- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر لعقل الإنسان المسلم مع الوحي الإلهي سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات في إطار من الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.
- العمل لتطوير وبلورة المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.
- تحرير الإنجاز العلمي والمعرفي الإنساني من الإحالات الفلسفية الدهرية التي ألبستها إياه المدارس الفكرية للعقل الوضعي المادي.

وتسعى ا لة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

1- قضايا المعرفة: مصادرها ومناهجها ونظمها وفلسفتها.

2- منهج التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة بوصفها تمثل نموذج البيان القولي والعملي والتطبيق الفعلي لإحكامه وتوجيهاته في الإطار النسبي لظروف الزمان والمكان.

3- العلوم الإنسانية والاجتماعية في المنظور الإسلامية فلسفةً وأصولاً ومناهج.

4- فلسفة العلوم الطبيعية في إطار رؤية الإسلام لمقام الإنسان وعلاقاته التسخيرية بسائر ظواهر الكون والطبيعة.

5- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي في شموله وتعقيده وتاريخيته بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتـ يل فيمه وتحقيق مقاصده وإيقاع أحكامه في سياق الظروف المتحولة للتاريخ وا تمع.

6- مناهج التعامل مع التراث الإنساني عموماً والتراث الغربي خصوصاً تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابيته ويتجاوز قصوره وسلبياته

# إسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصليَّة محكمة يصدرها المعهد العالي للفكر الإسلامي

السنة السادسة    العدد العشرون    ربيع 1421هـ /2000م

# مستشارو التحرير




**المراسلات:**

**Chief Editor,**
***Islamiyat al ma'rifah***
**P.O.Box: 669**
**Herndon, VA. 20172-0669 USA**
**Tel: (1-703) 471-1133.**
**Fax: (1-703)471-3922**
**E-mail:islamiyah@iiit.org**

## محتويات العدد 20

**ورافيات**

# قواعد النشر

-تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها الأصالة والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمي.

-يشترط في البحث أن لا يكون قد نشر أو قدم للنشر في أي مكان آخر.

-تعرض البحوث المقدمة على محكمين من أهل الاختصاص وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة، ويطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين.

-الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر.

-ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث.

-يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث.

**ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولايعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة**

# كلمة التحرير

بذا العدد" العشرين" ، تختتم مجلة "إسلامية المعرفة" سنتها الخامسة من عمرها المديد، إن شاء الله . ولعلّ من المفيد في هذا المقام أن نذكّر قراءَنا الأعزاء بمضمون الرؤية العامة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي ، الذي جعل من رسالة"إسلامية المعرفة" وشعارها علَماً على جهوده، وجعل من مجلته"إسلامية المعرفة " لساناً لبيان مضمو ا .

تنطلق الرؤية التأسيسية للمعهد، ومشروعه في إسلامية المعرفة، ومجلته **"إسلامية المعرفة"**، من الإسلام باعتباره "الدين" الذي رضيه الله للإنسان في ختام موكب النبوات، وباعتبار هذا الدين"نظام حياة" للفرد والجماعة والبشرية. وعلى هذا الأساس تم تحديد رسالة المعهد في الإسهام في مهمة إصلاح الفكر الإسلامي ومناهجه، لتمكين الأمة من استعادة هويتها الحضارية، وإبلاغ رسالتها الإنسانية ، وتحقيق حضورها العالمي ،ومن ثم الإسهام في مسيرة الحضارة البشرية وتوجيهها بداية الوحي الإلهي.

وقد اعتبر المعهد هذه المهمة –الإصلاح الفكري والمنهجي –ميداناً واحداً من ميادين العمل على بناء المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر، ووجه خطابه في هذا الميدان إلى العلماء والمفكرين والباحثين، ونخبة المثقفين في الأمة . لكن المعهد، مع تأكيده على مهمة النخبة المشروع الحضاري، فإنه أكّد في الوقت نفسه على أن إنجاز المشروع هو إنجاز الأمة بفئا ا كافة ؛ لذلك فإن التواصل والتفاعل مع هموم الأمة وقضاياها كان حاضراً في منطلقات التخطيط للإصلاح الفكري والمنهجي ، الذي يتولاه المعهـد. وقـد

اهتمت أدبيات المعهد في المرحلة السابقة، بمحاولة بناء الرؤية الإسلامية الشمولية والمنظور الكلي،الذي يعد منطلقاً للمشروع الحضاري الإسلامي الشامل، أو لأي ميدان من ميادين هذا المشروع. فهذه الرؤية الكلية ضرورية لتوسيع إطار التفكير المشترك بين فئات الأمة وأفرادها، وتعميق الوعي على أوجه التكامل والتناصر بين العاملين في ميادين الإصلاح المختلفة، وهي ضرورية لتحديد عناصر خصوصية الأمة وتميزها أو عناصر اشتراكها مع الأمة الأخرى في القيم والأهداف الإنسانية العامة، وضرورية كذلك لتوضيح الفرص والتحديات التي تجدها الأمة أمامها ، في علاقا ا بواقعها وواقع العالم والأمم من حولها .

وقد تمثلت محاولات بناء هذه الرؤية الكلية في برامج المعهد ونشاطاته ومحاوره البحثية الأربعة. ويتعلق الأول منها بالنظام المعرفي الإسلامي، والمنهجية الإسلامية في تشغيل هذا النظام، في عمليات تقييم المعرفة الإنسانية المعاصرة، وعمليات توليد المعارف الجديدة. أما المحاور الثلاثة الأخرى فهي مرتبطة ارتباطاً عضوياً مع هذه الرؤية الحاكمة؛ كما أ ا أساس في تطويرها ؛ حيث يتوجه المحور الثاني إلى منهجية التعامل مع المصادر الإسلامية (القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة )، والثالث إلى منهجية التعامل مع التراث الإسلامي والإنساني ، وأما المحور الرابع فيتعلق بالمنهجية اللازمة لفهم واقع الأمة وواقع العالم والتعامل مع هذا الواقع.

كانت هذه المحاور الأربعة في المرحلة السابقة هيكلاً عاماً للبرامج البحثية والنشاطات العملية التي تولاها المعهد. ويشعر العاملون في المعهد اليوم أن هذه الأهداف ما تزال إطاراً مرجعياً في برامجه وخططه المستقبلية ، وأن الإنجاز المطلوب لا يتوقع أن يكون عملاً ائياً يحسم قضايا التفكير ، بحيث ينصرف الاهتمام عنها إلى غيرها ، بل هو جهد متصل يرتقي بالعقل المسلم يوماً بعد يوم، وجيلاً بعد جيل ، وقرناً بعد قرن ، باتجاه الآفاق المطلقة والممتدة للوحي الإلهي ومقاصده.

واضح من ذلك أن "إسلامية المعرفة" هي منهجية في التفكير ، ومنهجية في البحث، ومنهجية في التعامل ، وأن مرجعيتها التأسيسية هي القرآن الكريم تـدور

معه حيث يدور والسنة النبوية ، باعتبارها بياناً للقرآن الكريم. أما التراث الإسلامي فيما وراء القرآن والسنة، فهو الخبرة التاريخية لعلماء الأمة وأجيالها ، في فهمها للنص وتعاملها معه، وفهمها للواقع وتعاملها معه، في ضوء النص؛ وأما التراث الإنساني المعاصر فهو جزء من الواقع المعاصر الذي يلزم النظر فيه، والتعامل سلباً وإيجاباً ، بمنهجية تحليلية نقدية تتصف بالموضوعية والأمانة.

فالمنهجية الإسلامية إذن ومرجعيتها القرآنية هي التي تحكم نظرنا في المعرفة القائمة وتزودنا بأدوات تقييمها ، وبأساليب توليد المعارف الجديدة.

وإسلامية المعرفة إذن هي اجتهاد وتجديد في فهم النص؛ واستيعاب وتجاوز للتراث والواقع، باتجاه القيم القرآنية الحاكمة:

*التوحيد (إيماناً بالله سبحانه وسعياً لهدايته).

*والعمران ( سعياً لبناء الحضارة في الأرض وتسخير إمكانا ا ومواردها لخلق الله).

*والتزكية ( ذيباً وترقية لفكر الإنسان ومشاعره وسلوكه، أملاً في رضوان الله في الحياة الأخرى).

إسلامية المعرفة إذن ليست إضافة آية هنا أو حديث هناك إلى المعارف الإنسانية السائدة اليوم، لتحويلها من معرفة كافرة إلى معرفة مسلمة؛ وهي ليست تأصيلاً لهذه المعارف المعاصرة بالبحث عن جذورها في التراث الإسلامي لتأكيد سبق المسلمين إلى المعرفة وأفضليتها على غيرها في ميادينها (منهج المقارنات )؛ وهي ليست كذلك إلغاءً لهذه المعارف المعاصرة وحكماً ببطلا ا كلّها، من أجل البدء بتوليد المعارف الإسلامية الجديدة من نقطة الصفر، منطلقين من القرآن الكريم باعتباره تفصيلاً لكل شيء ، وما فرط الله من شيء فيه.

وقد كانت هذه الرؤية تمثل الطموح الذي يسعى المعهد إلى تحقيقه والتحرك في اتجاهه ، لكن الواقع العملي يبين أن الإصلاح الفكري يتحدد، في كثير من الأحيان ، بقدرة النخبة المثقفة مـن العلمـاء والباحثين علـى تطويـر

أنفسهم ؛ من حيث اختبار سلامة المنطلقات ، وبلورة منهجية العمل ، وتوجيه الجهود نحو الأولويات . كما كشف الواقع أيضاً أن ثمة تعثراً شديداً في عملية التطوير هذه، وبطأً ماثلاً في انتقال أثره إلى الأجيال الجديدة من المفكرين والباحثين المسلمين، سواءً في مجالات الفكر العام، أو في ا الات المعرفية المتخصصة المختلفة.

كان ذلك هو البعد الأول لرؤية المعهد-الرؤية التأسيسية ، وهنا يحين المقام لبيان البعد الثاني من هذه الرؤية، وهي رؤية تشخيصية تحاول فهم واقع النخبة المثقفة وأسباب عجزها عن قيادة التغيير والنجاح في جهود الإصلاح . وقد سبق للمعهد في هذا ا ال أن أشار إلى مشكلتين ربما تعنيان في فهم واقع ا تمع الإسلامي ، والقوى المؤثرة فيه، واتجاهات تأثيرها . المشكلة الأولى هي انفصال القيادة السياسية عن القيادة الفكرية والعلمية بعد عهد النبوة والخلافة الراشدة؛ الأمر الذي ترك أثره فيما بعد بدرجات متفاوتة من عصر إلى آخر ؛

حتى إذا وقع ا تمع المسلم تحت السيطرة الاستعمارية ، ظهرت المشكلة الثانية التي تمثلت بإعمال الانفصال مرة أخرى في نظام التعليم المدني والديني ، واستمر هذا الانفصال في مجتمعات المسلمين ، بعد الاستقلال وحتى اليوم . ومع أن جهوداً مقدرة قد بذلت في بعض ا تمعات الإسلامية لتحقيق التكامل بين النظامين، فإنّ القيادات السياسية المثقفة بالثقافة العلمانية أعاقت ، في خططها ، فاعلية التوجه الديني ، وهمشت آثاره ، واستأثرت بنظم التوجيه العام وأجهزته التي تتحكم في تشكيل شخصية الفرد، في جميع مراحل نموه ، وتتحكم في ملامح الثقافة والأعراف التي تسود ا تمع، وفي متطلبات الحياة ومعايير العمل. ولعل ذلك يوضح كيف تضغط كل هذه الظروف في اتجاهات بعيدة عما يؤمله دعاة الإصلاح، ويسهم في تفسير العجز عن تحقيقه.

وإذا كانت الرؤية التأسيسية تضع الأصول ، والرؤية التشخيصية تفسر الواقع، فإنّ البعد الثالث يتعلق بالرؤية العلاجية لوضع الحلول ، التي تعمل على التقدم نحو الطموح . ولعلّ سلسلة الإحباطات التي أصابت العقل المسلم نتيجة فشل كثير من الجهود الإصلاحية على مختلـف المستويـات ، تلـح الآن علـى

التوجه إلى حشد قدر كبير من الطاقات نحو بلورة منهجية تربوية قادرة على صياغة الشخصية الإسلامية ببعديها النفسي والعقلي ، بحيث تكون فاعلة ومؤثّرة ، وقادرة على الأداء والإنجاز الحضاري الإسلامي . ويمكن أن يتسع مجال المنهجية التربوية المطلوبة، بحيث يتحدد فيها موقع كل مرحلة من مراحل نشأة الفرد منذ الطفولة المبكرة، والمتطلبات التربوية لكل مرحلة ، ويتضح كذلك كيف يتم تكوين شخصية الفرد وإعادة تشكيلها ودعم مقوما ا وصقل خصائصها ، وموقع البيئات التربوية المتعددة في الأسرة والمدرسة والجامعة ، ومؤسسات الإعلام والتوجيه الأخرى في ذلك كله.

فإذا كانت العناصر المهمة من شخصية الفرد يتم تشكيلها في مرحلة مبكرة من طفولته ، فكيف يمكن توفير البيئة التربوية الصالحة لهذا التشكيل حيث يتحكم فيها المحضن التقليدي للطفولة النظام الأسري الخاص ، والمحضن الكبير الأكثر أهمية في هذه الأيام النظام الإعلامي وأجهزته نافذة التأثير ؟!

وإذا كانت شخصية الطفل قد تم تكوين عناصرها الأساسية على هذا النحو، فكيف يمكن للنظام التعليمي المدرسي المحافظة على هذه العناصر أو تطويرها وترشيدها وصقلها، إذا لم تتوافر برامج الإعداد والتدريب المناسبة للمعلمين والمديرين والموجهين وغيرهم في النظام التعليمي المدرسي؟!

وماذا عن دور النظام التعليمي الجامعي الذي يتحمل مسؤولية كبيرة اليوم في إعداد- أو إعادة إعداد- الكثير من الآباء والأمهات والمعلمين والمعلمات والمتخصصين في جوانب العمل التربوي؟! وهل يمكن لهذا النظام الجامعي أن يستدرك إنجازها ما لم يتم إنجازه في المراحل السابقة؟!وهل يملك أن يقود عمليات الإصلاح والتغيير ، في ضوء مسؤولياته في بناء النسق الثقافيّ للأمة، سواءً في مجالات البحث وتطوير الأفكار، أو في مجالات التدريب والإعداد والتنمية ، أو في مجالات الخدمات الأخرى التي يقدمها للمجتمع؟!

## دعوة للاستكتاب

# في عدد خاص عن التربية في مجلة إسلامية المعرفة

انطلاقاً من إيمان المعهد العالمي للفكر الإسلامي بمركزية قضية التربية في فهم واقع الأمة وأسباب تخلفها ، ونظراً لأن الخطاب التربوي لدى معظم التربويين المسلمين يعاني من فصام عميق بين الواقع والطموح، وأملاً في رسم بعض ملامح الخطاب التربوي الإسلامي المنشود، يعلن المعهد عن نيته إصدار عدد خاص من مجلة إسلامية المعرفة عن موضوع التربية وذلك في النصف الثاني من عام 2000م.

ويأمل المعهد أن تتناول البحوث المقدمة واحداً أو أكثر من الموضوعات الآتية:

**الموضوعات المقترحة:**

1- مركزية القضية التربوية في فهم واقع الأمة الإسلامية وأسباب تخلفها.
2- طبيعة الخطاب التربوي الإسلامي السائد ومشكلاته.
3- ملامح الخطاب التربوي الإسلامي المنشود.
4- أهداف الإصلاح التربوي بين تشكيل عقلية الفرد ونفسيته، والبناء الحضاري للأمة.
5- مدى حضور البعد التربوي في جهود المصلحين في التاريخ الإسلامي.
6- عناصر الشخصية الإنسانية : نموها وعوامل تشكيلها.
7- تكامل مسؤوليات الإصلاح التربوي : تجاه الطفل والبالغ ، والذكر والأنثى.
8- القضية التربوية في القرآن والسنة.
9- القضية التربوية في النظام المعرفي الإسلامي .
10- بناء منهجية إسلامية للتعامل مع القضية التربوية .

**مواصفات البحوث المطلوبة:**

1- يتضمن البحث تحليلاً ناقداً وتقويماً أميناً للحالة الراهنة لموضوع البحث ويستوعب المصادر التراثية والمعاصرة المتنوعة بما في ذلك الدوريات العلمية والأطروحات الجامعية والكتب المنهجية وبحوث المؤتمرات والندوات العلمية.
2- يصوغ الباحث نتائج بحثه بشكل محدد ويوصي في ضوء هذه النتائج إجراءات محددة بما في ذلك صنع السياسات التربوية وإجراء البحوث وقضايا الممارسة التربوية .
3- يكون حجم البحث ما بين عشرة آلاف وخمس عشرة ألف كلمة.
4- يقدم البحث مطبوعاً على قرص مغناطيسي مع نسخة ورقية ضمن الموعد المحدد.

**ترسل مشاريع البحوث والبحوث الكاملة على عنوان ا  لة الآتي:**

Herndon pkwy, suite 5001145
Herndon, VA 20170
USA
Tel : (703) 471-1133 Fax: (703)471-3922
E- mail: iii @ iiit. Org

# الإسلام والغرب
# تعاون أم صدام*

**تأليف: رالف بريبانتي****

**تقدمة:**

يقدم هذا المقال في تسلسل منطقي تصوراً بديلاً للمبدأ القائل: إن الإسلام والغرب في طريقهما إلى صدام حضارات محتوم، فيكتشف القيم الأخلاقية المشتركة بين المسلم والمسيحي . ويحدد ا الات التي قد يفيد منها كل من الإسلام والمسيحية حال الاقتناع بأن بينهما قضايا مشتركة ،ويمضي البحث فيقوض عدداً من قضايا الخلاف المتوهمة بين الإسلام والغرب . ويقدم نظرة محايدة في بوادر التقارب والتعاون بين الفاتيكان والحكومات وا تمعات الإسلامية . وينعي الكاتب تدهور الأخلاق والفضيلة في أنحاء العالم ، ويسترعي الانتباه إلى أن الصحوة الفجائية للتدين والروحية في ا تمعات الإسلامية المعاصرة لا تفيد الغرب فحسب، بل الإنسانية جمعاء ، بناء على أنه إذا ما تلاقت الحماسة الإسلامية مع الأخوة المسيحية في ظل قضية مشتركة تولد الأمل وقف تدهور الحضارة.

---

* ترجمة إلى العربية الأستاذ عبد الله جاد محمد وراجعه د. عبد الغني خلف الله. وهذا البحث هو ترجمة للبحث الذي نشر في المجلة الأمريكية للعلوم الإسلامية والاجتماعية مجلد16 عدد1، ربيع 1999، بعنوان ( Islam and the west: common cause or clash ) .
ولقد قام مركز التفاهم الإسلامي المسيحي في جامعة جورج تاون بطباعته ضمن سلسلة أبحاثه.

** أستاذ كرسي ديوك الفخري في العلوم السياسية بجامعة ديوك –نورث كارولينا، الولايات المتحدة.

## الدعوة إلى العمل المشترك:

لقد تضمن مرسوم مجلس الفاتيكان الثاني الصادر عام 1965م استنكاراً مفاجئاً لموقفه من الإسلام ؛ إذ ظل مهيمناً أكثر من خمسمائة عام، فقد محا بعبارات شاعرية رائعة تصوير داتني لمحمد ﷺ،كمروج للأكاذيب والفرقة. وإن صواب تقدير المرسوم للإسلام وإن جاء متأخراً لا يدانيه إنصافاً سوى العبارة الأخيرة من الفقرة الثالثة للمرسوم، التي وإن كانت أقل روعة في صياغتها ، إلا أ ا أسمى في دلالا ا ، فقد جاء فيها:"بالنيابة عن البشرية كافة نأمل أن يتوصل المسيحيون والمسلمون إلى قضية مشتركة لحماية العدل الاجتماعي والقيم الأخلاقية ودعمها فضلاً عن السلام والحرية[1]. وفي حث واضح على العمل، واعتراف صريح بأخطاء الماضي، ودعوة إلى نبذ العداوة والبغضاء .يبين المرسوم مواضيع الاتفاق بين العقيدتين في أسلوب لا ينم على إضمار لنوايا عدائية يخفي وراءه إحساساً بالتفوق . وتمضي الوثيقة فتعلن باسم البشرية كافةً توكيداً ضمنياً لدعوى العالمية، التي تمثل بشكل حيوي أحد أبعاد كلا الدينين.

واليوم –بعد مضي أكثر من ثلاثين عاماً على إعلان المرسوم –حان الوقت جهود العالمين الإسلامي والمسيحي ، التي تستهدف الوصول إلى صياغة قضية مشتركة لتلك الدعوى ، ولا سيما بعد أن اكتسحت الغرب منذ

---

1

The official Iatin text of nostra Aetate ( Vatican II Declaration, October 28, 1965) has been variously rendered into English, this translation from the Documents of Vatican II in a New and Definitve Translation, edited by Walter M

Abbott, S.J. ( New york: Herder and Herder , 1966), 668. Although I prefer the flannery translation for its overall stylistic elegance, the Abbott translation is used here because its phrase"let them mak common cause of safeguarding and fostering" ( communiter tueantur et promoveant ) better expresses the them of this essay . this phrase has also been teanslated as " together maintain and promote" ( Tanner ) and " together preserve and promote" ( Flannery). See Norman p. Tanner , S.J. Decrees of the Ecumenical councils, 2vols. ( London and Washington, D.C.: sheed and Ward and Georgetown University press, 1990), 969-970, and Astin Flannery, O.P.ed., Documents of Vatican II(Grand Rapids, MI: William B. Erdmans, 1975) 739-740.

مرسوم 1965م موجة عارمة من الشعور المعادي للإسلام. تبدو آثارها المدمرة



دراسات كتلك التي قام بها جاك شاهين وإدموند غريب[2].وقاربت آثار هذا الشعور الذي تفاقم بفضل تعبيرات قادمة من قبيل " الإسلام والآخرون" و "الخطر الأخضر"[3] قاربت آثاره حدود الجنون من خشية الآخرين والإرتياب فيهم : paranoia .

واستحوذ الخوف والمناخ العاطفي الذي صاحبته على النفوس ونجمت عن تياراته السلبية الصراعات الإسرائيلية الفلسطينية ثم أحداث مثل حظر البترول العربي سنة 1973م؛ بسبب الصراع المصري /السوري/الإسرائيلي في أكتوبر من نفس السنة ثم احتجاز الإيرانيين للرهائن وعدوان العراق والإرهاب . وعقلن هذه المخاوف وأضفى عليها طابعاً فكرياً ما ذهب إليه هنتنجتن Huntington عن صدام الحضارات المحتوم في بحثه الذي قدمه في عدد صيف 1993م من مجلة "الشؤون الخارجية" ثم في كتابه **:"صدام الحضارات وإعادة هيكلية النظام الدولي"** الصادر سنة 1996م[4]. ورغم اختلاف آراء

---

2

Jack G. shaheen, Arab and muslim stereotyping in American popular culture, occasional paper series ( Washington, D.C.: center for Muslim –christian Understanding, Georgtown University, 1997). See also his ( the TV Arab) Bowling Green, oh.: Bowling Green state university , popular press, 1984): and Edmund Ghareeb, ed,. Split vision : the portrayal of Arabs in the American Media (Washignton, D.C.,: American –Arab Affairs concil, 1983).

3

The linking of the color green to Islam arises from the Muslim belief that green banners Were carried in Mohammeds flight ( HiJrah) from Mecca to Medina in 622 C.E.-the year from which the Muslim calendar begins.

4

Samuel p. Huntington, “ the clash of civilizations?,” foreign Affairs 72 (3) ( summer 1993): 22-49 and his the clash of civilizations and the Remaking of world order ( new york : simon & Schuster, 1996). The civilizational clash paradigm has been widely criticized. See especially Ralph braibanti, the nature and structure of the Islim world ( Chicago, II: International policy and strategy Institute, 1995), 13-22: John Gray, “ Global Utopias and clashing civilizations: Misunderstanding the present” International Affairs 74(1) ( January, 1998 ): 149-164: Giandomenico picco, “ ADialogue of civilizations, “ the Japan Times, October 10, 1998.

المعلقين السبعة الذين كتبوا في عدد سبتمبر/ أكتوبر سنة 1993م من ا لة مع هذا المنظور فإن مفهوم "صدام الحضارات" زاد أوهام الخوف إلى حد جعل من المصطلح الجديد واحداً من المفردات السياسية العالمية،ولا سيما أن هذه المنظومة



الصين*-والإسلامية التي تتحدى مصالح الغرب وقيمه وقوته ، وأ ا قد تعتمد على الأسلحة النووية والكيماوية والبيولوجية لدفع هذه الطموحات قدماً، مما يضيف بعداً جديداً لهذا القلق.

**العالم الإسلامي في عصر ما بعد الاستعمار:**

من الواضح أن الأعوام منذ مرسوم 1965م تميزت بظاهرة استعادة الهوية الإسلامية؛ إذ آذنت اية عصر الإمبراطوريات بانطلاق قوى هائلة كان الاستعمار يقمعها ويكبتها ، وكانت آثار هذا الانفجار عالمية ا ال عميقة شريرة وطيبة معاً. ونادراً ما مر أسبوع منذ قيام دولة اسرائيل سنة 1948م دون أن يثير الإسلام انتباه العالم . وتتنوع هذه الأحداث بتنوع طبيعة الإنسان ، ففيها الحرب والسلام، وفيها الحصار النفطي والحظر التجاري ، وفيها تجميد رؤوس الأموال ، وظاهرة تكون الدول وانحلالها وا اعة والتخمة ، وفيها الكوارث والإغاثة الإنسانية ، والإرهاب واحتجاز الرهائن، وال عات الحدودية ، وتدمير المساجد، والعدوان والانفصال ، وإنشاء دول جديدة .وشملت هذه الأحداث العالم كله، من فلسطين إلى كشمير ، ومن الفلبين إلى الكويت، ومن قبرص إلى الشيشان، ومن بنغلادش إلى البوسنة ، ومن جمهوريات آسيا الوسطى المسلمة إلى الغرب والصحراء ، ومن تركيا إلى دار السلام عاصمة بروناي . وعلى هذا المسرح للدراما السياسية والدينية ، قد تتخير الأزياء وخلفية خشبة المسرح من نمط الحياة الإباحي ، مثلما كان في بيروت حتى سنة 1975م، إلى

* إضافة من المحرر.

تزمت حركة طالبان الأفغانية ، لكن حبكة المسرحية تحتفظ بسميتها الإسلامية . وظللنا نصف قرن غير قادرين على تفادي هذه الاضطرابات الدرامية المثيرة . فإذا غابت بعض الأحداث عن خشبة المسرح الإسلامي ، أوقفت مخطوطة المسرحية، فغالباً ما تكون كشمير وفلسطين تنتظران في الكواليس.

ولقد تبلورت الانطباعات السلبية عن الإسلام فيما عرف بالهلع المسرحي من الإسلام أو الإرهاب الإسلامي Islamopobia –وهو مصطلح شائع الاستعمال اليوم في أوروبة عامةً وفي فرنسا وبريطانيا خاصةً. أما في الولايات المتحدة –وبصورة أقل في أماكن أخرى –فإن هذا التيار ينحسر ببطء ، لكن بدرجة محسوسة ويخلي مكانه لمصطلح خيرٍ منه، لعله يتضمن الأمل في تحقيق التفاهم العقائدي والتوافق لا الصراع . وفي الوقت نفسه،فإن عودة الروح إلى الهوية الإسلامية ، وفي العالم الإسلامي لتبعث بصيصاً من الأمل في إحياء القيم الإسلامية وتألقها من جديد. تلك القيم التي حملتها باعتراف كل الحضارات دون استثناء . ولو تم ذلك لكان تحقيقاً منطقياً لعالمية الإسلام التي بشر با القرآن الكريم .

وقد وصف علي عزت بيجوفتش رئيس البوسنة والهرسك ذلك بدقة وتنباه بقوله:"إن علاقة النسب بين الإسلام والمسيحية حري أن يوجه هذه العلاقة إلى أبعاد جديدة في عالم منقسم على نفسه. وهذا هو منحنى الطريق الثالث* أو الطريق الإسلامي[5].

وفي العالم غير الإسلامي، استعرض أمير ويلز في محاضرة أكسفورد التي ألقاها عام 1993م طائفة من إمكانات الوفاق البناء في ظل التعاون بين الإسلام والغرب ، وأكد على أن الإسلام يمكن أن يعلمنا أسلوباً للعيش في العالم في جوٍ من التفاهم . الأمر الذي تفتقر إليه المسيحية نفسها . ثم أكد على هذه الرؤية في تعليق متلفز سنة 1995م، عندما قال : إنه يفضل أن يغير لقب التاج البريطاني من حامي الدين ( المسيحي ) إلى حامي الأديان، وذكر الإسلام كأحد الأديان في بريطانيا . وقد أعيد طبع المحاضرة والتعليق الذي تلاها على

* وقد جاءت الإشارة إلى ذلك في قوله جل وعلا ( وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) "آل عمران: 143"، والوسطية خير الأمور ، المحرر.

5 Alya , Ali Izetbegovich, Ialim Between East and west ( Indianapolis, In.: American Trust publications, 1993).

نطاق واسع في العالم الإسلامي ، حيث تلقاها المسلمون بحماسٍ ملموس ، في



الدهشة . وقد ازدهر الإسلام في بريطانيا على الرغم من بعض المخاوف والمحاذير، فقد ذكرت رابطة البحوث المسيحية وهي مؤسسة خيرية مقرها لندن —في تقرير لها أنه يتوقع سنة 2000م أن يصل عدد المصلين المسلمين في المساجد إلى 760 ألفاً، على حين يكون عدد الإنجيليين الذين يذهبون إلى الكنيسة إلى 756 ألفاً . وجاء في التقرير نفسه أن 32ألف مسلم انضموا إلى المصلين في المساجد في السنوات 92، 93، 94م وهي السنوات نفسها التي نقص فيها عدد الإنجيليين الذين يذهبون إلى الكنيسة بمقدار أربعة عشر ألفاً سنوياً. وأصبح المسلمان اللورد نظير أحمد، واللورد وحيد علي من النبلاء في 20يونيه1998م ، وأخذا مقعديهما في مجلس اللوردات[6].ويوجد بالفعل مسلمان في مجلس العموم عن دائرتي جوفان بجلاسجو وبدفورد الوسطى. وقد تبدو هذه التعيينات والانتخابات غير ذات وزن إحصائياً ؛ إذ كان في مجلس اللوردات 1160 عضواً في 3 أغسطس 1998م، وفي مجلس العموم 656 عضواً في نفس التاريخ، إلا أن تقليد اثنين من المسلمين رتبة النبالة يشير إلى الحنكة السياسية لحكومة "بلير" وقبول التاج يعد اتساقاً مع تصريحات الأمير تشارلز عن الإسلام. وتشير عضوية مجلس العموم إلى زيادة النشاط السياسي للناخبين المسلمين بانتخاب مسلمين كممثلين لهم في ا لس، وهذا ينم على الاعتراف بقيم الإسلام ، الذي سيحقق غاية مشتركة،كما عبر عن ذلك مرسوم سنة 1966م.

**هوية سياسية عائدة:**

إن العالم الإسلامي في عام 1419هـ اختلف كثيراً عما كان عليه منذ نصف قرن مضى ، فهو يمر بحقبة قد تكون بداية فترة ـوض لفترة تدهور وهبوط، وإن الكثير من المؤشرات ينبئ عن عصر من التقدم والتميز، ومن

---

6 Dods parliamentary companion 1998, 179th edition (London, vacher Dod publishing, 1998).

علامات ذلك ما نلتمسه من زيادة متضاعفة في عدد الكتب والدوريات عن



لموضوعات أكثر عمومية تحليلات عن الإسلام على نحو منتظم ، فمثلاً من النادر أن يصدر أحد أعداد مجلة **الشؤون الخارجية** دون مقال أو أكثر عن موضوعات إسلامية ، في حين كان المرء منذ عهد قريب يتحسر على كثر ا إلى حد التخمة . واليوم أضحت كل معاهد التعليم العالي تقريباً في الغرب تقدم مقررات تتصل بالإسلام ، وقد شق الإسلام قنوات ذات باع في الحياة الفكرية الغربية رغم أ ا لم تعمق بعد وتتوطد.

ولقد تحررت الشعوب الإسلامية من الاستعمار ، غير أ ا لم تزل خاضعة للتبعية الثقافية للغرب . وحققت قلة من الدول الإسلامية قدراً كبيراً من الثراء، ووزعت من ثرو ا حصة لها وز ا ، لتعزيز المصالح الإسلامية في أنحاء العالم. إلا أن الدول الفقيرة تتدمر بسبب ذلك.

وتمثل الدول التسع والخمسون المسلمة قرابة ثلث أعضاء الأمم المتحدة الخمسة والثمانين ومائة . وينم انضمام فلسطين سنة 1998م-كعضو ليس له حق التصويت –على ثقة الدول الإسلامية بنفسها ، كما ينم أيضاً على تنامي نفوذها . وقد كانت جهودها لحل مشكلة تفتيش مواقع الأسلحة الكيماوية في العراق سنة1996م دليلاً على ذلك النفوذ ، وإن يكن بطيئاً ولا يزال هامشياً.

وتبدو المواقف الروسية والصينية والفرنسية من الإسلام أكثر تعاطفاً؛ بسبب التنافس التجاري في جمهوريات آسيا الوسطى ، وبسبب الرؤية الأكثر تعاطفاً مع القضية العربية في فلسطين.

وهناك مجموعة مؤثرة من المنظمات الدولية الإسلامية ، إذا ما أخذت في إجمالها ، فإ ا يمكن أن تتنافس مع الأمم المتحدة في نفوذها الدبلوماسي. يأتي على رأس تلك المنظمات منظمة المؤتمر الإسلامي ( م.م.أ ) بأعضائها الخمسة والخمسين ، تضاف إليه خمس دول أخرى بدرجة عضو مراقـب[7].وتنضـم

---

7

The discrepancy between the 59 Muslim states that aer members of the United Nations and the 55 members of the O.I.C. is accounted for by the fact that 4 U.N.

الواحدة والعشرون دولة عربية في جامعة الدول العربية منذ سنة 1945م أما دول مجلس التعاون الخليجي الست فلها كيان إقليمي ناجح نجاحاً ملحوظاً كتب عنه العديد من البحوث التحليلية المترابطة . كما يقدم الاتحاد المغربي لشمال إفريقية وا لس الاقتصادي الذي يضم ستاً من جمهوريات آسيا الوسطى المسلمة مثلين آخرين للتجمعات الإقليمية غير القومية.

وحققت الأمة الإسلامية وجودها في المؤتمر الإسلامي ، الذي يمثل العالم الإسلامي قاطبة هوية مؤسسية ذات نطاق جغرافي غير مسبوق . وعلى الرغم من عدم استقرار الأقلية بصورة مناسبة في مجتمعا ا غير الإسلامية،إلا أ ا أصبحت قوى سياسية ذات تأثير . وإجمالاً يقترب الاعتراف السياسي بالمسلمين عالمياً ، وفي الدول غير الإسلامية يقترب رونيرا من مستوى يتناسب ووز م ككتلة سكانية تمثل ربع سكان العالم.

ولقد تغيرت صورة الربط الدائم بين الإرهاب والنضالية الإسلامية المشروعة بشكل ملحوظ . ومن المعتاد الآن أن يغلق مسؤولو الحكومة الأمريكية ومتحدثوها الرسميون بل والإعلاميون تعليقا م بتوضيحات تدفع سوء الفهم من قبيل :"إن ا تمع الإسلامي عامةً محب للسلام وملتزم بالقانون ولا يمكن لومه بسبب جماعة صغيرة أو عصبة منشقة عنه، وإن الإسلام لا يقر الإرهاب ضد الأبرياء . ولا يعني هذا أن مثل هذه التوضيحات التي لم تكن لتسمع قبل خمس سنوات قد أزالت التفرقة ضد المسلمين في الولايات المتحدة ؛ إذ يقرر مجلس العلاقات الإسلامية الأمريكية أن حوادث التمييز ضد المسلمين زادت في العام الذي ينتهي بحلول إبريل 1998م بنسبة 60% لتصل إلى 248 حادثاً ، في حين انخفضت حوادث التحرش والعنف في العام الماضي ، أي في سنة 1997م إلى 36 حادثاً. وزاد مجمل الحوادث بنسبة 18% إلى 284 [8]. ورغم سلبية هذه الإحصاءات فإن التعليقات المعتدلة في وسائل الإعـلام تمثـل

---

Member states ( bosnia and Herzegovina, cental African Rpublic, cote d Ivoire, and Guyana) are observer rather than member states of the
O.I.C. the fifith O.I.C. observer atate is the Turkish Muslim community of Cyprus, which is not a U.N. member.

8

خطوات أولى نحو تفهم داخل الإسلام وإدراك حقيقة أن التعصب لا يمثله.

وينبأ تقرير الإدارة الأمريكية السنوي : أنماط الإرهاب العالمي -1997م عن نقيض من حوادث الإرهاب على الصعيد العالمي في السنوات من 1978م-1997م[9]، وعن أ ا وصلت ذرو ا في الفترة من 1985م- 1988م، حيث بلغت أكثر من 600 حادث سنوياً ، على حين هبطت إلى أدناها في عامي 1996م و 1997م ( 304 حادث)، وارتكب أكبر عدد من الحوادث في الأعوام من 1992م إلى 1997م ، منها 831 حادثاً في أوروبة تليها أمريكا اللاتينية ( 602 حادثاً ). وجاء الشرق الأوسط في المرتبة الثالثة (422 حادثاً)، وفي الأعوام نفسها بلغ عدد المصابين 7621 مصاباً في الحوادث الأوربية ، و 2692 مصاباً في حوادث الشرق الأوسط . وينبغي ألا تؤخذ هذه الإحصاءات على أساس قيمتها الظاهرة، التي جرى تعديلها بسبب تورط مسلمين في حوادث جرت في أوربة . لأن التعديل على هذا الأساس لن يغير من حقيقة أن الإرهاب عالمي ، وليس مقصوراً على المسلمين. فقد حددت وزارة الخارجية الأمريكية أسماء 34 جماعة إرهابية حتى 8 من أكتوبر 1997م أقل من نصفها ( 15جماعة ) تنتمي إلى الشرق الأوسط . وترتبط التسع عشرة الباقية بآسيا (9) وأوربة (6) وأمريكا اللاتينية (4). وتشمل الجماعات غير المسلمة كيانات ، مثل الحقيقة السامية ( اليابان) وأيزو كادي نا اسكاتسوما ( الباسك بأسبانيا)، والجيش الجمهوري ( الإيرلندي )، وحركة كاهان تشاي ( إسرائيل )، والجيش الأحمر الياباني ، وحركة السهم المضيئ الثورية (بيرو). أما انفجار القاعدة البحرية الأمريكية في

---

Mohamed Nimer , the Status of Muslim civil Rights in the United states 1998, patterns of Discrimination (April 1997- April 1998) ( Washington, D.C:council on American-Ialamic Relations, 1998 ). The report states that all incidents were substantiated and that 300 cases were excluded because of insufficient evidence.

9

The latest report is U.S. Department of state, patterns of Global Terrorism 1997, publication 10535 ( Washington, D.C.: Author, April, 1998 ).

بيروت الذي أسفر عن مصرع 201 أمريكي ، وتفجير طائرة بان أمريكان فوق لوكربي باسكوتلندة ، الذي قتل فيه 270، وتفجير القيادة العسكرية الأمريكية بالرياض عام 1996م، الذي قتل فيه خمسة أشخاص ، وتفجير ا ـمع السكني العسكري قرب الظهـران سنـة

1996م الذي قتل فيه 19، فإن كل أولئك يضر بصورة المسلمين ، وإن كانت هذه الحوادث قلّلت من قيمة البيانات التي تدين الإرهاب على إطلاقه كتلك التي صدرت عن الجماعات المسلمة في أمريكا وأوربة وعن منظمة المؤتمر الإسلامي والجامعة العربية ورابطة العالم الإسلامي ومجلس التعاون الخليجي وجامعة الأزهر وأن المسلمين لا علاقة لهم بأحداث ابن لادن.

إن عاموس يرلماتره، ويوسف بوانسكي ، وستفن إميرسن من أعلى الأصوات تحذيراً من الفوضى العالمية التي يثيرها الإرهاب ، وقد يجدون في مثل هذه الأحداث ما يؤيد تشاؤمهم، إلا أن وجود منظور شامل لها أمر جوهري[10]. فاستخدام جماعة الحقيقة السامية البوذية الغاز السام، والتفجير الذي قام به مسيحي أمريكي في مدينة أوكلاهوما ، وإرهاب الإيرلنديين الشماليين الكاثوليك الطويل الأمد، وعنف الهندوس والبوذيين في بورما ضد المسلمين والتطهير العرقي الخبيث الذي مارسه الصرب الأرثوذكس في البوسنة و كوسوفا، والعنف الذي تمارسه الغوغاء الكاثوليك ذوو العلاقة بتجارة المخدرات في أمريكا اللاتينية ، وإرهاب الهندوس ضد الحكومة السنهالية البوذية في سريلانكا ، كل أولئك يؤكد بوضوح على عالمية الإرهاب ، وتنوع خلفياته الثقافية والدينية . فإذا كان ثمة إقرار بذه العالمية ، فإنه لا ينظر إلى الإرهاب على أنه إسلامي فقط.

إن بعث الهوية الإسلامية ليبدو واضحاً ملموساً في كل أرجاء العالم . فقد بني الكثير من المراكز الإسلامية في بيئات إسلامية أو غير إسلامية ، ومولت العربية السعودية 210 عشرة ومئتي مركز من هذه المراكز في مدن ، مثل أدنبرة

---

10

Amos perlmutter, " containment Strategy for the Islamic Holy war, " the wall street Journal, October 4, 1984: Yossef bodansky, Target America: terrorism in the U.S. Today ( New york: S.P.I.books, 1993) and three articles by ateven Emerson –" Ialamic terror : from Midwest to Mideast, " Friends of Hamas in the white House," and " How to Fight Terrorism , " published in the wall street Journal on August 28, 1995, March 13,1996, and August 24, 1998, respectivel. See three Muslim responses to the Emerson articles in lettrs to the editor, " Don't condemn Islam over fanatics," the wall street Journal , September2, 1998.

سنة 1900م،وبنت مسجداً سنة 1929م، وأصبح فيها –أي في الولايات المتحدة –قرابة 700 مسجدٍ لا يزال أقدامها وهو المسجد الجامع الذي بني سنة 1934م مفتوحاً إلى اليوم، وتم تجديده وإعادة فتحه سنة 1991م. وبني في المدينة نفسها مسجد جديد بمساعدة مالية من الكويت والسعودية سنة 1971م، وتأسست جامعات إسلامية من مثل بنجلادش والنيجر وأوغندا، وقواضير مثل كوالالمبور وإسلام آباد وباريس . ويجري التخطيط مع مبان جديد للمركز الإسلامي في جامعة أكسفورد. ويقوم معهد العلوم العربية والإسلامية في فيرفاكس بولاية فيرجينيا بالتدريس والتعليم وبحوث مهمة . فضلاً عن الأكاديمية الإسلامية السعودية في المنطقة نفسها . أما جامعات السعودية الثمان ، ومن بينها ثالث جامعات إسلامية ، هي جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض ، والجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، وجامعة أم القرى بمكة المكرمة فإ ا تجتذب طلاباً من البلاد الإسلامية وغير الإسلامية ؛ لنيل درجات علمية عالية . وتطبع ترجمات معاني القرآن الكريم بعشرات اللغات من بينها الزولو ويعد مجمع فهد في المدينة المنورة أكبر وأحدث دار طباعة في العالم ،ويوزع منها ما يزيد على 10 ملايين نسخة في العالم . ويدرس الإسلام في بعض المدارس في جهات من ألمانيا وإنجلترا ، ويتجلى المزيد من الحضور الإسلامي في الولايات المتحدة ، في إلحاق الأئمة بالخدمة العسكرية كوعاظ والاحتفال بالعيدين في البيت الأبيض . وقد مولت السعودية أغلب هذه المشروعات فضلاً عن الدعم المتواصل للأماكن المقدسة لظهور آثار الحج التي تعكس التضامن بين المسلمين .

**نظرة مسيحية جديدة إلى الإسلام:**

إن المكانة السياسية المتصاعدة للإسلام على الصعيد العالمي تضاف إليها اليوم تطورات في الشؤون الدينية التي إن لم تكن أثراً لمرسوم عام 1965م، فإ ا تنسجم مع فحواه ومراميه. وكان تغير المواقف بالغاً إلى درجة أنه لو قدر لدانتي أن يكتب الكوميديا الإلهية سنة 1999م بدلاً من 1300م لوضع

محمداً في الفردوس وليس في جهنم . ولقد عدل التيار الأساسي في المسيحية



لا تزال البروتستنتية الإنجيلية تحتفظ بالكثير من حماسها واندفاعها المسيحي، كما لم يضعف حماس الإسلام لهداية الآخرين ، بل أنعشه السخاء السعودي بصورة أقل جدارة باحترام الجماعات المتعصبة ، التي ترى في الولايات المتحدة الشيطان الأكبر.

ولقد أعلن البابا بول السادس الرؤية الجديدة للعالم الإسلامي في خطاب بابوي بعنوان"كنيسته"-أي كنيسة السيد المسيح- قال فيه:"من الصواب" ( أن تعجب بأولئك الناس-يعني المسلمين – لكل ما هو طيب وحق" "في عباد م لله (جل في علاه)". ولقد تأكد هذا الموقف في الخطاب البابوي الذي صدر بعد ذلك بشهرين سنة 1964م بعنوان "نور لكل الأمم"، الذي جاء فيه أن "مبدأ الخلاص يشمل أيضاً أولئك الذين يقرون " " بوجودالخالق وفي مقدمتهم المسلمون". وقد أسس مرسوم عام 1965م-الذي أوردنا منه جملة واحدة في بداية هذا البحث تؤكد على وضوح هذه العلاقة حيث جاء فيه:

"تنظر الكنيسة أيضاً إلى المسلمين بعين التقدير ، فهو يعبدون إلهاً" "واحداً حياً أبدياً، هو الرحيم القوي خالق السموات والأرض، م ل الوحي" "على الإنسان، يجاهد الناس أنفسهم للخضوع بإخلاص لأحكامه"، "حتى تلك التي تبدو لهم غامضة ، كما فعل إبراهيم عليه السلام الذي ترتبط به" "عقيدة الإسلام. وعلى الرغم من أن المسلمين يقرون بالمسيح-عليه السلام-رسولاً معجزة من أم لها سورةُ في القرآن: سورة مريم ولا يقولون : إن المسيح إله ، أو ابن الإله فإنه ما حدث من"عداءات ومنازعات بين المسيحيين والمسلمين في القرون الماضية ، إلا أن هذا ا تمع المقدس " "يحث الجميع على نسيان الماضي وا اهدة بإخلاص للوصول إلى فهم" "متبادل. وبالنيابة عن البشرية كافة

ندعوهم مسيحيين ومسلمين " " إلى التكاليف لحماية وتعزيز العدل الاجتماعي والقيم الأخلاقية" " والسلام والحرية" ، لأن الدينين يجلان الحياة الأخلاقية.



وهذا الكلام يحدد بوضوح نقاط التطابق في الدينين، ويبين في الجملتين الأخيرتين الاتجاه العام في المستقبل وهو –كما جاء في بداية البحث –الحض على العمل . وقد تعززت هذه الرؤى بالاتجاه الجديد إزاء الجهود التبشيرية، المعلن في ورقتين:"إلى كل الأمم" سنة 1965م و "التنصير في العالم الحديث" في سنة 1975م. وفي "رسالة المخلص" سنة 1990م دعوة إلى الحوار بين الأديان، وإلى تصور جديد لمصطلحات "الثقافات المتلقية" الذي كثيراً ما يستخدم للتعبير عنه مصطلح"التثقيف". هذا المصطلح إحياء واضح لمفهوم الهمجية والوثنية . ولقد لخص جون بول الثاني هذا الموقف الجديد في كتابه الصادر سنة 1994م:"اجتياز عتبة الأمل "[11]، حيث أكد على ورع المسلمين وتفاهمهم و إخلاصهم في أداء الصلاة، مع الاعتراف بأن كلاً من لاهوت الإسلام وأنثروبولوجيته* أبعد ما يكونان عن المسيحية . وقد بذلت الجهود لإبقاء روح مرسوم سنة 1965م ومن ذلك إنشاء بول السادس سنة 1964م سكرتارية للعلاقات مع غير المسيحيين كهيئة بابوية.

ولقد أنشئت في سنة 1974م لجنتان: لجنة لليهودية، وأخرى للإسلام ضمن كيان واحد يطلق عليه الآن " ا لس البابوي للحوار بين الأديان". والرئيس الحالي لكل من ا لس البابوي ، ولجنة العلاقات الدينية مع المسلمين هو الكاردينال فرانسيس إرنز رئيس أساقفتهم ، أو ينشأ بنيجيريا سابقاً. وتؤكد

---

11

His Holiness, John paul II, crossing the threshold of hope (new york: Alfred A. knopf, 1994), 91-143. see also a critique by Richard john Neuhaus, first things, no.49 (Januaury 1995), 81-85. for further discussion of John pauls attitude toward Islam see George Hunston Williams, the mind of John paul II: origins of his thought and Actions ( New york: the seabury press, 1981), 328 ff: ted szulc, pople John paul II ( New york: scribner, 1995), 425-431.

* أنثروبولوجيته: نظرته إلى الإنسان، المحرر.

أهمية مرتبة رئيس السكرتارية البابوية وتعيينهم رئيساً للجنة الإسلام الأهمية التي توليها الكنيسة للشؤون الإسلامية ، والمعادل لهذه السكرتارية في الولايات المتحدة الأمريكية هو سكرتارية الشؤون المسكونية وشؤون الأديان في المؤتمر



ولقد كان للرؤية الجديدة التي عكسها مرسوم سنة 1965م صداها في التيار العام البروتستنتي ، كما يتضح في بيان السياسة الذي أقره ا لمس الوطني للكنائس سنة 1980م. وتمثل الأصولية الإنجيلية البروتستنتية استثناءً من ذلك بإصرارها على عظمة الكتاب المقدس ومجيء العصر الألفي السعيد. ويعتنق الإنجيليون الذين يظهرون على شاشات التلفيزيون مثل جري فايول وبات روبرتسن وو.أ. كرزول وجمي سواجرت يعتنقون هذه المفاهيم ، ويؤمنون أن ا يء الثاني للعرب خاصةً وللمسلمين عامةً . ويجعلهم يزدرون الإسلام كدين.

ويشرح كتاب جريس هايسل" النبوة والسياسة" الصادر في 1986م بتفصيل أخاذ هزة الظاهرة الغربية المسترعية للانتباه[12].

ومن منظور القرآن الكريم، فإن المسيحية تتناغم مع الرؤية الإسلامية للعالم. ويخص المسيحيون اليهود والزرادشتيون بوضع يناسبهم كأهل كتاب أو ذميين . وتحمي قوانين الشريعة المحكمة والمفصلة غير المسلمين الذين يعيشون في أقطار إسلامية. ولكن نال من ها الاتساق بدرجة كبيرة التنافس بين الإسلام والمسيحية على الهيمنة العالمية والذي تمثل في صورة مصغرة في الحروب الصليبية، وأسهمت حركات التحرر من الاستعمار بالثورات غالباً- والتي بدأت 1947م أسهمت في البعد عن تعاليم القرآن بقدر إسهام تسوية المسيحية بالاستعمار.

ومنذ وقت قريب تنامى الخلاف بين الإسلام والمسيحية؛ بسبب قيام دولة إسرائيل، ومساعدة الغرب لها مساعدة غير مشروطة، تتزعمها الولايات المتحدة. وعلى قدر ما قرنت المسيحية في مناسبات متعددة بالاستعمار كان

---

12

Grace Halsell, prophecy and politics: Militant Evangelists on the Road to Nuclear War (Westport, Lawrence Hill and co .,1986).

عنف الحركات المضادة للاستعمار تلك التي بدأت سنة 1947م، ومنها ما وصل إلى حد الثورة . وكان لهذا أثره في الخروج عن تعاليم القرآن.

ورغم هذه التوترات بن الديان ، فإن ثمة دلائل على التوافق والتعاون تتبع



السلمي، فالمسيحيون يمثلون 3% من السكان، والمسلمون كلهم تقريباً من السنة. ويظهر المثال الأردني أن الحماس للتفاهم بين الأديان يمكن أن يصدر الفعل عن الجانب الإسلامي. وقد استمر المعهد الملكي لدراسات الأديان الذي أنشأه الأمير الحسن سنة 1994م راعياً للمؤتمرات والإصدارات بما في ذلك كتابه "المسيحية في العالم العربي"[13].

وكانت الاتصالات الأردنية مع الكاثوليكية –خاصةً- مثمرة . فقد زار الملك الحسن الثاني الفاتيكان سبع زيارات، وزار البابا بول السابع الأردن سنة 1956م، واستمرت العلاقات الكاثوليكية مع المغرب ودية على نحو مشابه، فقد وصف جون بول الثاني زيارته البابوية للمغرب سنة 1985م تلبية لدعوة من الملك السنت الثاني بأ ا ليست مجرد زيارة مجاملة، بل" إ ا حدث ذو طابع رعوي بحق، إ ا حدث غير مسبوق بالتأكيد".

وثمة شواهد على التفاهم المتبادل بين الأديان في الإمارات المتحدة. فالعالم المصري والمستشار الثقافي لأمير دولة الإمارات الشيخ زايد د.عز الدين إبراهيم يهتم منذ فترة طويل بذا الموضوع وحاضر وكتب عنه[14].

إن تجمع المسيحيين –مساوٍ تقريباً لعدد المسلمين- يوجد في لبنان. وقد تبدو هذه الإشارة العابرة للوضع اللبناني المعقد على نحو مثبط مناسبة في هذا السياق. ففي سنة 1954م كان المسيحيون وأغلبهم من المارون يشكلون 54% من السكان تقريباً. غير أن الهجرة وعدل مواليد المسلمين العالمي، والحرب

---

13 El Hassan Bin Talal, Christianity in the arab World (London Arabesque Int, 1995).

14 ‘Izz Addin Ibrahim, Islamic-Christian Dialogue (An Islamic View), CSIC Papers No.5(Birminingham, U.K: Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations, Selly Oak Colleges, June 1996).

الأهلية سنة 1975م- 1976م، والغزو الإسرائيلي للبنان سنة 1978م، ثم سنة 1982ن، كل أولئك قلص من هذه النسبة. ولم يجر أي تعداد سكاني منذ سنة 1932م. إلا أن بعض التقديرات الأولية للمختصين في دراسة السكان تقلل نسبة المسيحية إلى نحو الثلث. واستمرت الجماعات الخمس الرئيسية وهي :



والدروز بقرون طويلة منقسمة داخلياً إلى سبع عشرة جماعة عرقية دينية فرعية. ويعود التفكك الدائم للنظام اللبناني الطائفي بصيغته المعقدة للتمثيل في الحكومة إلى الانقسامات داخل الجماعات الطائفية، بقدر ما يرجع إلى الخلاف الإسلامي المسيحي. فبتحرير لبنان من الاستعمار العثماني ، ثم لاحقاً من احكم الانتداب الفرنسي سنة 19432م، أصبح له كيان مستقل مضطرب. ولايمكن استنتاج نتيجة محددة حاسمة عن حالة التوافق الإسلامي المسيحي المتذبذبة، فقد شوه الصراع بين الطوائف داخل كل جماعة رئيسية، وقام دولة إسرائيل سنة 1948 م النظام السياسي في لبنان. ورغم لك تعايش الإسلام والمسيحية معاً، ولولا التدخل الخارجي، لاتسعت آفاق توافقهما.

وتطبق غالبية الدول الإسلامية الأخرى القاعدة القرآنية لمعاملة أهل الكتاب مع بعض التجاوزات أحياناً. يستثنى من ذلك السودان وإندونيسيا والجزائر ونيجيرنا، حيث لم ترد التقارير عن ممارسة الإرهاب ضد المسيحيين إلا مؤخراً. وقد جعل تصاعد ظاهرة الأسلمة في هذه الأقطار وغيرها، مثل باكستان وإيران وأفغانستان التي يسيطر عليها طالبان، جعل الأقليات المسيحية تشعر، مؤخراً بأ ا أقل أمناً عما كانت عليه من قبل. وأر فرض النصوص القانونية الإسلامية كالعقوبات على جرائم الحدود والقيود على زي وعمل المرأة وتعليمها على الممارسات الاجتماعية للمسيحية رغم أ ا ليست موجهة ضد المعتقدات الدينية المسيحية.

ويرمز افتتاح أكبر مسجد في أوربة في مدينة روما في ظلال الفاتيكان بتمويل سعودي سنة 1995م لهذه العلاقة الجديدة. وكان التقاء البابا بالأمير سلطان النائب الثاني لرئيس وزراء العربة السعودية في روما في 1997/9/12م

حدثاً له دلالته الرمزية. وكانت هذه أول مرة يجتمع فيها عضو رفيع المقام من العائلة المالكة السعودية برأس الكنيسة الرمانية.

ويعد هذا تحقيقاً للرغبة التي طالما عبر عنها الملك فيصل بإقامة علاقات ودية وحوار مع المسيحيين ، ولا تستبعد السياسة الإسلامية المعاصرة فير



من الروم الكاثوليك عضواً بالمحكمة العليا مدة سبعة عشر عاماً. قضى ثمانية منها رئيساً للمحكمة، وعمل كامل س. أبو جابر عضو مجلس الأعيان الأردني وزيراً للخارجية، وعين ميشيل مارتو ، وهو مسيحي أيضاً، وزيراً للمالية في أغسطس سنة 1998م، ويشغل طارق عزيز وهو مسيحي كلداني منصب نائب رئيس الوزراء في العراق. واستمر ليوبولد سنجور- من الروم الكاثوليك- رئيساً للسنغال لعقدين من الزمان. وكان بطرس بطرس غالب نائباً لرئيس الوزراء في صر وهذه هي الأمثلة البارزة من بين الكثير.

وهناك مجموعة ضخمة من تقارير المؤتمرات والدراسات عن العلاقات الإسلامية المسيحية، على الرغم من أن ظلال التوتر المستعصي على العلاج قد نالت منها.وفي هذا المقام ، فإنه ليس من الحكمة تجاوز ثلاثة تطورات مؤسسية واعدة:

1-"مركز دراسة الإسلام والعلاقات المسيحية" في كلية رسلي أوك في برمنغهام بإنجلترا.

2-"مركز التفاهم الإسلامي المسيحي" في جامعة جورج تاون ويشترك هذان المعهدان في إصدار مجلة باسم: "**الإسلام والعلاقات الإسلامية المسيحية**".

3-ويصدر معهد الفاتيكان البابوي للدراسات العربية كتاباً سنوياً باسم : "**الإسلام والمسيحية**" عد مصدراً بحثياً مرموقاً في هذا ا ال.

وليست هذه سوى أمثلة من مجموعة أوسع من المشروعات المماثلة. إن دلالة التغير الموقفي الذي تنبئ عنه هذه التطورات لمذهلة حقاً، فهي تمثل نقيضاً لميراث فكري تأصل في الغرب أكثر من ألف سنة، ويقدم ها الاتجاه الجديد

الأساس الفلسفي، والمناخ العاطفي، المشجع لقيام شراكة جديدة بين الإسلام والغرب ضد انحطاط الحضارة.

**المشتركات العدقية: أساس العمل المشترك:**

إن تغير المواقف يحد ا الين السياسي والكنسي، وهو مطلب جوهري



المشترك المعرفي، وقد أشير إلى ذلك آنفاً باقتباس فقرة من رسوم 1965م، ويمكن القيام بعرض موجز لنقاط الالتقاء بين الإسلام والمسيحية من خلا مثلين مثيرين متباعدين تماما، وساء في الزمان او المناخ الثقافي. أولهما التجربة التي مر بنا مونكورد كونواي وهو قس أمريكي من طائفة الموحدين كما قصها في كتابه "**حجي إلى حكماء الشرق**" المنشور سنة 1906م[15]، ففي سنة 1905م التقى كونواي في كالكتا بجماعة من البراهمة والمسلمين والزرادشت لمناقشة موضوعات دينية وفلسفية. وسألأه أحد البراهمة عن رأيه في الولادة المعجزة للمسيح عليه السلام فرد كونواي بقوله: إنه ينظر إليها كأسطورة ولادة عذراء لإله النهر (هوفلي): قصة ذات أهمية أسطورة وشعرية، لكن لا ينظر إليها كقصة تاريخية. وقال البراهمي إن هذا هو رأيه أيضاً في كلا الحدثين، واستمر كونواي في قصته: "أما المسلمون الذين كان اثنا عشر منهم من ذوي المكانة الرفيعة في الحجرة فلم يقولوا شيئاً، وانبرت ملاحظتي بأنني أود سماع رأيهم، وعندئذ قارب المسلمين رؤوسهم المعممة، وأخذوا يتحادثون في مشاورة خاصة، ثم قام أحدهم وقال: إ م جميعاً يشعرون بالالتزام بقبول القصة كما هي بالبط في "العهد الجديد" . وخلص كونواي من ذاك إلى أن المسلمين كانوا المسيحيين الأرثوذكس* "الوحيدين الحاضرين" وفي كولمبو بسريلانكا، وجد

15 Moncure D. Conway, My Pilgrimage to the Wise Men of the East (Boston and New York: Houghton, Mifflin and company, (1906), 166, 249-250.

* يقصد كونواي من الأرثوذكس في هذا السياق المعنى المعجمي للمصطلح أي المعتدلين الصادقين، ولا يقصد أنهم أتباع المذهب الأرثوذكسي المسيحي، (المحرر).

كونواي الرؤية نفسها "الذين يؤمنون حرفياً بكل المعجزات المنسوبة للمسيح عليه السلام" ، ولمولده في الأناجيل، ومن النادر جداً أن يوجد بينهم شاك في هذا".
المثال الآخر حدث معاصرٌ في إنجلترا أوردته التقارير سنة 1993م، حيث قدمت



في إحدى حلقا ا دمية للمسيح عليه السلام على شلك هيبي Hippie (خنفس)[16]، فاحتجت إحدى الروابط الإسلامية في بريطانيا ، موضحة أن المسلمين يجلّون المسيح –عليه السلام- كل الإجلال، وأنه يجب عقاب المسؤولين عن اللقات التلفزيونية بصرامة. وبعد سحب الدمية قال المنتج إنه ناقش المسألة قبل إنتاج البرنامج مع قادة كنيسة إنجلترا الذين نظروا إلى الدمية الساخرة على أ ا عمل "بريء" ، وخلصت الرابطة الإسلامية إلى أن الريادة التي يقدمها المسلمون البريطانيون ينبغي أن تشد من أزر الأكليروس (رجال الدين) الإنجيليين في الاحتجاج على العيب "المسيحي".

وتشير هاتان المناسبتان إلى وجود العديد من نقاط التلاقي الإسلامي المسيحي، وتوزحي تجربة كونواي بقوة بانطباعين : أولهما العصمة المطلقة للقرآن الكرين الذي انوله الله تعالى على محمد صلى الله عليه وسلم وحياً مباشراً على لسان رئيس الملائكة جبريل عليه السلام. ويشبه المسلمون في هذا الصدد المسيحيين الأوليين، الذين يمثل الإنجيل عندهم كلمة الله جل جلاله الموحاة التي يجب الإيمان با حرفياً ، ويؤمن المسلمون ببشارة جبريل عليه السلام للعذراء مريم بمولد المسح عليه السلام. وقد وصف القرآن الكريم ذلك في بيان بالغ في سورة آل عمران :الآيات 42-52، وسورة مريم: الآيات 16-36. وهذا يفسر سخرية كونواي من المسيحيين في قوله إن المسلمين أكثر تمسكاً بالمسيحية

16 First Things, No.28 (February 1993), 72.

منهم. وقد أولى ديفد جنك أسقف درم الإنجيلي، وسبونج أسقف نيو أرك البروتستنتي- وكلاهما الآن متقاعدان- والعديدون غيرهم أولوا اهتماماً واسعاً بالرأس المتعاظم في المسيحية الذي يدعو إلى نبذ الالتزام الحرفي بالإنجيل لصالح التفسير ا ازي،مما يضفي على ملاحظات كونواي القائل بإله واحد طابع النبوءة. ويجد بعض المسلمين غرابة بالغة في تراجع الالتزام الحرفي بالكتاب



وتصور مشكلة الدمية المطاطية بوضوح الاحترام الذي يكنه المسلمون للمسيح- عليه السلام- كرسول. وفي الحقيقة يولي المسلمون كل أنبياء العهد القديم من إبراهيم عليه السلام إلى المسيح عليه السلام كل الاحترام، ولا يبخس مسام حقهم، وتظهر قصة الدمية المطاطية أن تجربة كونواي تعيش منذ سنة 1904م، وهي تتجلى من أشكال مختلفة كتجديف سلمان رشدي في "الآيات الشيطانية" التي أدا ا العالم الإسلامي كله، وأجدت بإيران إلى الدعوة لقتل سلمان رشدي[17].

وثمة نظائر أخرى وقصة الدمية، فقد أكد المستشرق الفرنسي الذائع الصيت لوي ماسينيون الذي يعتقد أنه أثر بقوة على آراء بول السادس وإعلان سنة 1965م، فقد أكد على السيدة مريم-عليها السلام- ونقطة التقاء حيوية بين الإسلام والكاثوليكية، ويشير جيمس بل، وجون ألدن إلى أن الاحترام الذي يوليه المسلمون للسيدة فاطمة –رضي الله عنها ابنه النبي صلى الله عليه وسلم شبيه برؤية المسيحية للسيدة مريم عليها السلام[18].

---

17

Salman Eushdie, The Satanic Verses (New York: Viking, 1989; see a critique by Ali Mazrui, The Satanic Verses or Satanic Noveol: The Moral Dilemmas of the Rushdie Affairs (Greenpoint , N.Y.:The Committee of Muslim Scholars of north America, 1990).

18

James A. Bill and john Alden Williams, “Shi’I Islam and Roman Catholicism: An Ecclesial and Political Analysis,” in Karl C. Ellis, O.S.A, The Vatican, Islam, and the Middle East (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1987), 69-107.

إن تراث الصوفية من التبصر الروحي لعنصر مهم في تحليل ما سينيون، الذي تخصص في أعمال المتصوف الكبير الحلاج، وهو أيضاً بؤرة الاهتمام في أعمال هنري كوربن الباحث الفرنسي ف التراث الشيعي[19]، الذي يجيز طلب الشفاعة . ويمثل النظام الهرمي لطبقة رجال الدين وسلطتهم في الأمور الزمنية والروحية معاً، ومثل احتفالات شهر المحرم، باستشهاد الإمام علي رضي الله



السنية فإ ا لا توافق الشيعة في هذه الظواهر العقدية ولا تشاركها ، غير أن هذه الممارسات ظواهر مهمة في المذهب الشيعي.

أما مسينيون فقد هجر المسيحية سنوات متعددة في آخر المطاف وصار قساً على المذهب الملكاني في الكنيسة الكاثوليكية اليونانية، وكتب عن ذلك يقول : "في سنة 1908م أصبحت متأسلماً داخلياً، ثم تحولت إلى المسيحية في حضرة الرب- كما عرفته في الدين الإسلامي[20]-. ففي احتفائه بثراء الإسلام اكتشف ماسينيون كاثوليكية من جديد، وكان في ذلك يؤكد على تلاقي المبادئ الإسلامية والمسيحية الأساسية ، ورغم ذلك لا يمكن أن تخفى أوجه التشابه الاختلافات العقدية التي درسها علماء اللاهوت قروناً طويلة.

في كل حال، فإن إيمان المسلمين بوحدانية الله جل جلاله يمنحهم القوة، بحيث أ م حذرون أي فكر يوهن من هذا التوحيد الراسخ، لذا كان محور الخلاف بين الإسلام والمسيحية هو تباين مفهوميهما للمسيح عليه السلام الذي نظر المسلمون إليه كرسول ، وليس كإله، أو ابن الإله. ولا يقرون مبدأ التثليث الذي ينظرون إليه على أنه يضعف من التوحيد المطلق. وإنكار المسلمين للتثليث صارم راسخ، حتى إن كثيراً من المسلمين يتساءلون عما إذا كانت المسيحية ديانة توحيدية أصلاً، وينبذ المسلمون كذلك "مأساة الفداء" وينكرون صلب

---

19

Henri Corbin, En Islam Iranian( Paris: Gallimard, 1971).

20

Mary Louise Gude, Louis Massignon: The Crucible of Compassion (Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1996), 76.

المسح عليه السلام بل يقولون إنه حي وهو في السماء الثانية، وسوف ي ل في آخر الزمان، كما لا يقرون مبدأ الرهبنة والتبتل، حتى مع وجود بع الخلوات عند المتصوفة.

وليس في الإسلام السني أية شعائر ، غير الصلوات المفروضة، والزكاة، وصوم رمضان، وأداء شعائر الحج.

ويستمد المسلمون معرفتهم عن المسيحية من منظور مصدري الشريعة اللذين يعتبران الإسلام ينتظم المسيحية واليهودية، ويتممهما، ويخلص الكتب



الخاتمة في تطور التوحيد الإبراهيمي –يؤكد حقيقة سلفية، ويدحض عنهما الباطل، وينهي النبوات بمحمد صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين.

وإنه لتبدو في ظل هذا المنظور استحالة قيام حوار ذي معنى بين الأديان من ناحية، ولكن من ناحية أخرى قد تقود المشتركات إذا ما فصلت عن القضايا السياسية المتداخلة، كالـ اع الإسرائيلي الفلسطيني إلى التعاون، وإن كان محتملاً أن تتعرض روح التعاون بين الأديان للخطر من جراء التنافس على هداية الآخرين.

فالإسلام والمسيحية ، من بين أديان العالم، يتسمان بدوافع دينية نحو عولمة مجالهما الديني، وقد ظل ذلك مصدراً للصراع عبر القرون، دون أن يتخلى أي من الدينين عن دعواه التبشيرية، حتى عندما يظهر الدينان احتراماً عظيماً متبادلاً، لأن كليهما يمضيان في جهودهما التبشيرية بنشاط أكبر. وقد أوضح كل من "التبشير في العالم" و"رسالة الخلاص" أن على الكنيسة أن تستمر "في النضال من أجل روح العالم"، وأنه يجب ألا ينتقص التبشير الجديد من محورة التثقيف، الذي يحقق التكيف مع الثقافات والأديان المحلية الأصلي، هذا في الوقت الذي استمر فيه الانتشار العالمي الإسلامي بمعدل عالٍ؛ نتيجة ارتفاع عدل المواليد، والحماس التبشيري المتزايد. وق واجه جون بول الثاني في "اجتياز عقبة الأمل" التقدير المستقبلي لأنه بحلول سنة 2000م سيفوق عدد المسلمين عدد الكاثوليك لأول مرة في التاريخ.

## القانون الطبيعي ركيزة التفاهم:

وتتضاءل دلالات التشابه والاختلاف التي وصفناها أمام أهمية هذا المبدأ الجوهري، الذي ينبغي أن يكون مرتكز العمل في أية قضية مشتركة، فالقانون الطبيعي هو-بدون شك- مجال مشترك بين الإسلام والمسيحية ، رغم أن أصوله



توماس الأكويني Thomas Aquinas وجون كالفن John Calvin وهو جو جيروتيس* Hugo Grotius وغيرهم إلى يومنا هذا ومحور الجدل هنا هو: هل القانون الطبيعي ككيان من القواعد الأخلاقية الملزمة مستمر من مصدر علوي، أم من أنماط السلوك الشائعة، التي ت إقرارها من خلال التجربة على أ ا قواعد واجبة، فإذا كانت أنماط السلوك هي المصدر، فإن مثل هذا القانون الأخلاقي، أو نمط السلوك مستقل ذاتياً، ولا يستمد صلاحيته من أ مصدر سماوي.

وقد حدد توماس الأكويني في كتبه ملامح معينة للقانون الطبيعي، ظلت محورية في الفكر الكاثوليكي. ويتصور جيورجيو دل فتشيو Giorgo del vecchio-أحد فلاسفة القانون الطبيعي الإيطاليين البارزين- هذا القانون كمنظومة من الحقائق العليا التي تقوم على عناصر عامة في طبيعة الإنسان. في حين ابتعد مؤيدون آخرون-ولاسيما فيكتور كاثرين Victor Cathrein –عن الأصل ما وراء الطبيعي للقانون، واختاروا الأخذ بالأصول الدينية له ومن ثم ،

---

21 On natural law, see, inter alia, John Finnis, Natrual Law and Natural Rights (Oxford: clarendon Press and New York" Oxford University Press, 1980); Chales Grove Hainess, The Revival of Natural Lawcpncepts (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1930), 278-306; A.D. D'Entreves, Natural Law: An Introductionto Legal Philosophy (New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1994); Carl F.H. Henry, "Natural Law and Nihilistic Culture," First Things, No.49 (January 1995): 54-60; Hadley Arkes, The Return of George Sutherland: Restoring a Jurisprudence of Natural Rights (Ptrinceton, N.J.: Princeton University Press, 1994). See also his First Things: An Inquiry into the First Principles ofm Morals and Justice (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986).

* Hugo Grotus/John Caluin? Toma Aquinas.

فإن المصدر الأول هو الله جل جلاله، ويجب أن تتوافق قوانين البشر مع الأقل الذي أنعم به تعالى شأنه وكماله وأن لا تتجاوزه بحال ويصنف عالم الأحياء ادوارد ويلسن Edward Wilson هذه الرؤى مابين رؤى ما وراء الطبيعة والرؤية التجريبية[22].

ويقول عن الرؤية الأولى إ ا تستند إلى قانون سامٍ، إلهياً كان، أو متأصلاً في عظام الطبيعة. ومن الحكمة أن نعلمه ، وأن نجد الوسائل للتوافق معه ويصف



"تجعل المشاعر الفطرية القوية والخبرات التاريخية تصرفات معينة" "مفضلة ومرغوبة، فقد جربناها ووزانا بين نتائجها، ووافقنا على " "العمل وفق القواعد التي تعبر عنها".

إن مسألة أصول فكرة الأخلاقية البشرية قضية فلسفية لاهواتي جوهرية في عصرنا،. سيكون لحلها أثر عميق على الحرية الإنسانية. وقد عبر ولسن عن ذلك بأسلوب شائق قائلاً: "إن الاختبار بين الرؤى المتباينة في هذه القضية سيكون طابع النضال من أجل روح الإنسان في القرن القادم، فإما أن يبقى المنطق الأخلاقي متمحوراً حول مصطلحات اللاهوت والفلسفة كما هو الآن، وإما أن يتجه صوب تحليل مادي، يقوم على العلم. وعلى كل حال فسوف يتقرر الأمر بنا على أن رؤية من هذه الرؤى، ستثبت صحتها للإنسان، أو على الأقل ندرك على نطاق أوسع من غيرها على أ ا صحيحة" وقد وقف ولسن موقفاً قوياً في الدفاع عن الرؤية التجريبية ، ونقلها إلى آفاق جديدة، وأنكر النظرة التجريبية لمبادئ الأخلاق- أي القانون الطبيعي- وذهب إلى أن هذه المبادئ ستتبع نسقاً أخلاقياً تطوري يقوم على علم الأحياء ولاسيما ما جاء فيه

---

22

Edward O. Wilson Consilience: The Unity of Knowledge (New York: Alfred A. Knopf, 1998), 238. 265, quotations at 240, 250. 251. See also his "Biological basis of Morality," The Atlantic Monthly 281(4) (April 1998): 53-70.

عن فاعلية الجينات. وتتناقض هذه النظرة مع مبدأ ثبات قوانين الوجود وهي السمة المركزية في كلتي العقيدتين الإسلامية والكاثوليكية. وتعلي من أهمية نسبية الأخلاق بالإشارة إلى ثبات أثر الجينات التطور البيولوجي في آن واحد.

إن العقيدة الكاثوليكية المستمدة من استدلالات توماس الأكويني ذات جذور عميقة في نظرية الأصل الغيبي للقانون الطبيعي ، وهذا القانون هو هبة من الله جل جلاله[23]. ويميز توماس الأكويني بين أربعة أنماط من القانون :



ويشرح الباحث اليسوعي ر.ج هند العلاقات فيما بين هذه القوانين فيقول:

إن القانون السرمدي لا يعلمه إلا الله جل جلاله وحده، وهو شامل للكون The Universe أما القانون القدسي فهو القانون الموحى به في الإنجيل، وهو أساس استدلال الإنسان على القانون الطبيعية في حدود قدراته العقلية (النظرية) والعملية، التي هي أداة إدراكه للقانون القدسي الأبدي. أما القانون البشري فهو من صنع الإنسان، وهو تشريعات ونظم، يضعها الإنسان في حدود إدراكه لدلالات القانون السرمدي والقانون القدسي.

ويبين كتاب : "**الكنيسة الكاثوليكية** في **سؤال وجواب**" أن القانون الطبيعي المبني على التجريب يسمح بالاستدلال على أساس خبرات الإنسان.

والقانون الطبيعي مكتوب، بل محفور في أعماق كل إنسان؛ لأنه العقل الذي يأمره بعمل الخير ، ويمنعه من اقتراف الخطيئة، لكن هذا الذي يأمر به العقل لا تكون له قوة القانون إذا لم يكن صابراً من أجل التعبير عن إرادة عقل أسى منه تخضع له النفس والعقل، أرادت أم أبت[24].

---

23

Saint Thomas Aquinase, The Treatise on Law. [Being Summa TheologiaeI-II, QQ90 Through 97] edited with introduction, Latin Text, Translation and commentary by R.J. Hele , S.J. (Notre Dame and London : university of Norte Dame Press , 1993), 149.

24

والقانون الطبيعي غير قابل للتبديل، دائم "عبر متغايرات التاريخ" وقد جاءت صيغته الأولى في "الوصايا العشر"، وجاء كذلك في العهد القديم The Old Testament الذي لم يكن الكلمة الأخيرة، بل كان بمثابة إعداد "للإنجيل" أو "القانون الجديد" الذي يكمل ويصقل ويتجاوز القانون القديم، ويقوده إلى كماله.

وليس ثمة شرح للقانون الطبيعي أوضح ولا أفصح من منشور بول الثاني البابوي العام: "**روعة الحقيقة**" الصادر سن 1993م (35: 1-53/3) الذي لم يتقبل التحول إلى نزعة نسبة الأخلاق التي دافع عنها ولسن وغيره من الأخلاقيين العلميين،/ الذين ينكرون الأصول اللاهوتية للقانون الطبيعي؛ إذ



لتصرفات الإنسان، وأكد من جديد على عمومية القانون الطبيعي واستمراريته، وذلك على أن كلية الإنسان توجد في أجواء ثقافية تعينه، ولكنه لا يتقيد بتلك الثقافة والطبيعة الإنسانية تتجاوز الثقاقة، والإنسان ليس سجن ثقافته.

وتدعم نظرية القانون الطبيعي الفكر السياسي لإعلان الاستقلال" الأمريكي، الذي ينادي بأن الإنسان مخول بقانون الطبيعة، ومن رب الطبيعة سبحانه وتعالى بحقوق طبيعية معينة، لا ينبغي التدخل فيها على الإطلاق ويؤكد الإعلان ثانية على أن خالق البشر جل جلاله هو الذي منح الإنسان هذه الحقوق، ولكن الإعلان يفتقر في هذه النقطة إلى الوضوح الذي نجده في العقيدة الكاثوليكية.

وينم على المصدر الإنجيلي للإعلان الخلفية المسيحية لمفسريه وهم إنجيليون، ولكن لم يلبث التغير في الخلفية الثقافية للمفسرين المعاصرين، وهم من المشرعين ورجال القضاء، لم يلبث أن نال من معايير التطبيق الإنجيلي لمبدأ القانون الطبيعي، وان تحد منها ومن فاعليتها في التفسير ، ولا يمكن توافر

---

Catechism of the Catholic Church (Citta dl vaticano: Editrice Vaticana, 1994), 473-480. Quotation form Encyclical lf Lei XIII, Libertas Praestantissimum (liberty, the Highest of Natural Endowments), (1888) cited in Catechism, 474.

الحرية  الإنسانية  في نظام سياسي إذا كان معيار السلوك الأساسي لا يقوم على قوانين  وضعها الإنسان إلى التنكر لمبادئ نواميس الفطرة، وتزايد أهمية القوانين التي  يبتدعها الإنسان[25]، وهذا –كنا يذهب كارل .ف. هنري، هو أقصر الطرق  إلى الفوضوية[26]. ونواميس الفطرة إ`ا ما نظر إليها على أ ا من أصل غيبي، فإ ا تلتقي عندئذ بالإسلام.فالقرآن الكريم هو الجامع لتلك النواميس، يليه المصدر الثاني السنة الشاملة(سنة الرسول وسنة الخلفاء الراشدين)وهو المحدث الشريف ثم القياس والإجماع (والاستصلاح ) والقرآن الكريم تليه هذه المصادر أساس التشريع الإسلامي.

ويختلف المنظور الإسلامي عن الكاثوليكي من جهة الوحي كأصل



أ ا إلهام من جبريل عليه السلام بأمر الله جل جلاله. وهذا هو ما ذهب إليه الكاثوليك. أما المسلمون فيعتقدون أن القرآن الكريم وحي من الخالق سبحانه وتعالى نزل به جبريل عليه السلام على محمد صلى الله عله وسلم، وهذا يعني أن عصمة القرآن وصدق الإنجيل صفتان متوازيتان ، وهذا التوازي في الرأي بين المسلمين والكاثوليك حري أن يثمر درجة من التعاون بين الإسلام والمسيحية في كل زمان ومكان. ولسوف تنعكس آثار هذا التعاون بدورها على الساحة السياسية. وسيكون من آثار ذلك أيضاً تقديرٌ أعمق لنواميس الفطرة من حيث قيمتها وحرمتها.

وإذا كما توافر المنطق السليم في النظر إلى الزمان والمكان، فإن الناتج السياسي لذلك هو إضفاء قيم احترام أكبر للآخر، فضلاً عن الأثر السياسي

---

25 F.A. Hayek, The Rule of Law (Menlo Park, Ca: Institute o Humane Studies, 1975), 22-29.

26 Carl F. Henry, “Natural law and A Nihilitstic Culture,” First Things (January 1995): 54-60.

الأثقل وزناً. مثل هذه المكان المتميزة للآخر، لها ثقلها الرمزي إن لم يكن الواقعي في سياسات العربية السعودية التي تتخذ من القرآن الكريم دستوراً.

وإن الهوة لتتسع باطراد بين المعايير المادية السائدة في الولايات المتحدة، وفي معظم البلاد الغربية، وبين المعايير الإسلامية ، وذلك رغم ما نلمس من تزايد في تقدير أوجه الشبه بين القيم الاجتماعية الإسلامية والمسيحية، هذا في الوقت الذي تنتشر فيه الهيمنة التكنولوجية للولايات المتحدة، ومنعها المعايير الخلقية الأمريكية ، الأمر الذي استمر لفترة طويلة مصدر قلق في البلاد الإسلامية، وغير الإسلامية على حدٍ سواء.

ولقد قال موريس دقرجيه في فرنسا: إن ثمة خطراً داهماً يهدد أوربة، هو الحضارة الأمريكية[27]، ووضح سرقان شريير الحضارة الأمريكية بأ ا "مسخ كاريكاتوري" يجدر بأوربة أن تحذر تقليده[28]. وعبر الكثير من البلاد الإسلامية



المعونة الأمريكية، عبر زعيم بعد آخر عن الأسف لوقوع بلادهم في شراك تلك المعونة ومن مؤشرات هذا القلق أن أيوب خان اختار لكتابه عنوان: "**أصدقاء لا سادة**"[29]، وتبعه ذو الفقار علي بوتو بكتابه "**أسطورة الاستقلال**"[30]. وفي اجتماع لجنة O.I.C. (منظمة التعاون الدولي" للعلوم والتكنولوجيا هاجم فاروق ليجاري بضراوة اعتماد العالم الإسلامي اعتماداً كلياً على الغرب[31].

---

27

This attitude in France is often labeled Amricanophobie . Duverger’s statement appeared in an interview in L’Express, March 5, 1964. The original is: “II faut le dire, il faut ;’ecire, il n’y a q’um danger pricher pour l’Europe, c’est la civilization americaine.”

28

Jenn-Jazques Servan-Schreiber, The radical Alternative (New York: W.W. Norton, 1971), 158, 161.

29

Mohammad Ayub Khan, Friends Not Masters (Karachi: oxford University Press, 1967).

30

Zulfikar Ali Bhutto, The Myth of Independence (Karachi: Oxford University Press, 1969).

31

Arab News (Jeddah), December 27, 1995.

ويزيد شباك الاعتماد على الغير إحكاماً ، التدخل المشوب بالتعالي من قبل المؤسسات العامة الوطنية والدولية، كما تزيدها إحكاماً كذلك جماعات الضغط التي تنادي بعولمة المعايير والمؤسسات ، وحرية الصحافة ونقابات العمال، كما تنادي بضرورة تعريف جديد لمصطلحات مثل : "العائلة" و "الإجهاض" والتحكم في عدد السكان، والإصلاح القضائي ، وإصلاح نظام الانتخاب، ونشر الثقافة الجنسية، ويزيد الموقف تعقيداً أن معظم هذه الصيحات تجيئ من جماعات ضغط عنيفة ، لا تمثل الرأي العام، ولا السياسية الوطنية، ويزد من قو ا الفورات الثقافية، وتآكل السيادة الوطنية بسبب الأحلاف الدولية والإقليمية. وهكذا فإن مساحة الشؤون الداخلية، التي كانت في الماضي ، بعيدة عن منال الدول الأخرى تضيق حثيثاً. حتى لقد أصبحت أطرافها أكثر عرضة للتدخل الخارجي.وإذا ما أضحت شباك الاعتماد في ا الات التكنولوجية والعسكرة والثقافية تعزل بخيوط من ذهب على هيئة منح وديون، فكيف يتأتى للشعوب الفقيرة أو الضعيفة عسكرياً أن تقاوم التيار؟ إنه في فورات باسلة لوضع حد لهذه التجاوزات ، وللتأكيد على أولوية جذورها الإسلامية ، ولو بالعودة إلى صره قبل التكنولوجيا لجأت أقليات من الجماعات المتطرفة أحياناً إلى العنف في محاولات يائسة لوضع حد لتسرب



ثورة شاملة النفوذ الغربي، وأكدت سيادة القيم الإسلامية. وهناك احتمالات لن تسلك دول إسلامية أخرى هذا السبيل الثوري، ومن ثم تكسب توقعات الصدام بين الإسلام والغرب شيئاً من الصحة.

**نموذج فريد للعمل المشترك في مجال القيم الاجتماعية:**

لم يحدث قط أن قدم الإسلام مبادئه الأخلاقية والعقدية بأسلوب سلطوي، تلك المبادئ التي حجمها السلوك غير المر، حتى من بعض الدول الإسلامية ، ولكن يمكن أن يعيد التأكيد الواضح على تلك المبادئ بإقامة دعامات من القيم الأخلاقية تدعم في آن واحد صرح الثقافة غير الإسلامية الواهن والسلوك

الإسلامي، الذي يتخفى وراء ستار من الصياغات البليغة لتعاليم القرآن الكريم، ولو تم ذلك فإ ا سيثري الحضارة الإنسانية قاطبة.

إن نسق القيم الإسلامية سلسلة أخلاقية وسلوكية متصلة الحلقات، وهو نسق شامل، وسلطان عالمي، ومتحرر من قيود الزمان والمكان والعنصر. ولربما كان قدر الإسلام ليس تحويل الناس عن معتقدا م للإيمان به، بل أن يعيد الحيوية إلى عالم البشرية الأخلاقي والسلوكي، فتدهور القيم الأخلاقية ليس مقصوراً على العالم الغربي، بل إنه رغم ما في المثل الإسلامية من سمو، فإ ا لم تجد بعد ا تمع الذي يمارسها ويلتزم ا بدقة. فا تمعات الإسلامية نفسها حافلة بالانحرافات الأخلاقية، التي قد تختلف عن تلك التي في الغرب، إلا أ ا تنجز في الإسلام وفي الحضارة العالمية.

وينبغي تحسباً لهذا التآكل ، تبيان قيم الإسلام السياسية والاجتماعية بوضوح، وتوطيد علاقا ا بالقيم الحارة السائدة في العالم، ويجب أن يشمل ذلك المشاركة الإيجابية في العملية السياسية في ا تمعات الديمقراطية ، ويكون ذلك بالحرص على التصويت في العمليات الانتخابية وتنظيم جماعات المصالح، وكسب المعارك الانتخابية للمناصب العامة. وقد يستغرق نضج هذه المشاركة جيلاً بكامله تقريباً. فالجيل الأول من المهاجرين المسلمين غالباً ما يكون مشغولاً بتحقيق الأمن الاقتصادي ، ويفتقد الثقة بالنفس للقيام بدور سياسي



الأغلبية فإنه غالباً ما يتولد فيه من الثقة ، بحيث يجعله يشارك على نحو فعال في عملية تشكيل السياسات العامة. وها هو الموقف السائد اليوم في الولايات المتحدة وكندا وبريطانيا وفرنسا.

وبدلاً من مقولة إن الإسلام ضد الغرب، أو الغرب ضد الإسلام ، يجب على العالمين الإسلامي وغير الإسلامي أن يفكر أثر مؤمنين بالحياة الروحية ومتحدين بالاستراتيجية لإعاقة الوقاية من الحالة المتردية للقيم الأخلاقية في العالم. ويوحي هذا العرض الموجز غير الوافي بان هناك تناظرات عقدية تكفي لقيام برنامج عمل مشترك، ويجب ألا يعني العمل على تصفية تأثيرات الغرب

الملوثة على الإسلام أن يعرض المسلمون عن مساعي التعاون مع قطاعات الثقافة الغربية. وتميل الحوارات المتعددة عن المسيحية والإسلام إلى اليوم إلى التركيز على أوجه التباين والتشابه اللاهوتية والكتابية . ألا يمكن أن نضيف إلى مثل هذه الحوارات تركيزاً على الجهود المشتركة؛ للتعامل مع المشكلات الاجتماعية الرهيبة التي تواجهنا جميعاً فتثمر توافقاً ملحوظ بين المؤمنين المسلمين والمسيحيين حول المشكلات الاجتماعية ذات الصلة بالخلاق ، كما سنتعرض لها لاحقاً في هذا البحث.

إن كل المشاكل الاجتماعية في زماننا، كالطلاق وحمل المراهقات ، والإدمان، وجرائم العنف في المدارس والشوارع، وإيذاء الزوجات والأطفال، والانتشار الرهيب للأمراض التي تنتقل عن طريق الجنس بما فيه الاتصال الجنسي غير المشروع بين البالغين والأطفال، كلها تنجم في الواقع عن انحلال الأسرة كوحدة اجتماعية يبنيها الوالدان الأب والأم. وليس ثمة قضية اجتماعية تشغل قلوب المسلمين والمسيحيين على حد سواء أكثر من حرمة الأسرة.

وهذا الاهتمام المشترك ليس بالجديد، فقد كان موضوع المؤتمر الإسلامي المسيحي الثاني الذي عقدته الأكاديمية الملكية لبحوث الحضارة الإسلامية في عمان سنة 1985م وكان فيه اتفاق كامل بين الأربعة والثلاثين باحثاً من مختلف الأجهزة الإسلامية والمسيحية حول هذه القضية، وتوجد إمكانية كبيرة للعمل السياسي – في مقابل اللاعمل أو الكلام البليغ- بين المسيحيين والمسلمين،



ويقدم مؤتمران دوليان، عقداً مؤخراً بشأن بع القضايا الاجتماعية الحيوية أملة على الإمكانات السياسية للعمل الإسلامي المسيحي المشترك. وقد عقد مؤتمر الأمم المتحدة العشري للسكان والتنمية في سبتمبر 1994م في القاهرة وحضره ممثلو 178 من الدول في المنظمة ، ومن بينها 22 دولة إسلامية[32]،

32

Report of the international Conference on Population and Development Cairo, 5-13 September 1994 (New York: United Nations, 1995), 178-182. For a critique of the Cairo conference see George Wigel. “What happened at Cairo,” First Things No.50(February 1995): 24-32.

وكانت العربية السعودية واضحة بغيابا في حين حضرت منظمة المؤتمر الإسلامي وست هيئات إسلامية أخرى ممثلة في المؤتمر ، وحاول الفاتيكان تشكيل جبهة موحدة مع الإسلام لإلغاء المواد الخاصة بالإجهاض في وثيقة البرنامج التي أقرها المؤتمر وكان ممثلو منظمة المؤتمر الإسلامي ، ورابطة العالم الإسلامي ، ومؤتمر العالم الإسلامي، قد التقوا في يونيه من نفس العام بممثلي الفاتيكان في روما، وصدر عنهم بيان رسمي يعارض مشروع وثيقة مؤتمر الأمم المتحدة المقترحة التي "سيقود توجهها الفردي إلى ا ار ا تمع، وإلى حالة من الانحلال الأخلاقي والخلاعة، وطمس القيم الاجتماعية".

ووقع البيان الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر بالقاهرة، وهذا أقرب ما يكون إلى إعلان يعبر عن العالم الإسلامي بأجمعه، كما تمثله البنية الفضفاضة للكيان العالمي الإسلامي، الذي ليس فيه سلطة مركزية معترف با.

وكمن المفارقات حقاً أن الخصم اللدود للكرسي المقدس (البابوية) في مؤتمر القاهرة كان امرأة مسلمة من باكستان هي د.نفيس صادق، طبيبة أمراض النساء. وكانت د.نفيس قد التقت بالبابا قبل المؤتمر بصفتها السكرتير العام للمؤتمر، طلباً لموافقته على برنامج العمل المقترح، ولكن لم يجر أي تلاق في الأفكار حول قضايا الإجهاض وتحديد النسل. وذكر ماركو بوكنيتي وبرنشتاين في تقرير لهما أن الدكتور نفيس صادق جعلت جمهور الحضور



وعلى حين كسب البابا الاتجاه الإسلامي إلى جانبه ، إلا أنه لم يستطع إقناع منظمتي المؤتمر الرئيسيين الذين يمثلون الرؤى النسوية الغربية، والإسلامية . وسجل عدد كبير من الأقطار في تصريحات شفهية أو مطبوعة تحفظات على برنامج عمل المؤتمر يتعلق غالبها بتعريف الأسرة والإجهاض والتفضيلات الجنسية. وسجلت هذه الأقطار كلها تقريباً توضيحاً بان أية إجراءات تتخذ، يجب أن تكون متسقة مع ثقافة الأمة ومعتقدا ا الدينية ، وذكرت أغلب

---

33

Carl Benstein and Marco politi, His Holiness john Paul II and the History of Our time (New York: Penguin , 1966), 519-524, quotation at 521.

الدول الإسلامية أن مثل هذه الإجراءات والأنشطة يجب أن تكون مطابقة للشريعة الإسلامية. ومما له دلالته فذ هذا الصدد أن الدول الإسلامية الاثنتين والعشرين كلها، والدول الخمس عشرة الكاثوليكية في أمريكا اللاتينية ، وبعض الدول الكاثوليكية الأخرى، كالنمسا والفلبين، سجلت تحفظا ا على تلك القضايا. وذكر ممثل السلفادور للمؤتمر أن دول أمريكا اللاتينية موقعة على المعاهدة الأمريكية لحقوق الإنسان (ميثاق سان خوسيه)، الذي يوجب حماية الحياة منذ لحظة الحمل. ولم تكن هذه التصريحات المعارضة تتسم بتفضيل تحفظات الكرسي البابوي، إلا أ ا عكست موقفه على أي حال. وصدرت أكثر التصريحات قوة عن بيناظير بوتو رئيسة وزراء باكستان حينئذ، من حيث استرعاءها الانتباه إلى الثغرات الخطيرة في بان المؤتمر الذي تجاهل الكثير من القيم الثقافية العظيمة في المسجد والكنيسة، وقالت- مستشهدة بالقرآن الكري: عن الإسلام –ومن ثم الباكستان- يرفض الإجهاض، ولا يقبل بأي تنازل عن محورة العائلة التقليدية، "كاتحاد يضعن الزواج عليه القداسة" "اتحاد قائم على أساس وطيد" "من الوحدة الزواجية". علاوة على ذلك، فإنه لا ينبغي النظر إلى المؤتمر على انه يسعى لفرض شرعية الزنا، والتربية الجنسية ، مما شابه ذلك على الأفراد وا تمعات والأديان التي لها قيمتها الاجتماعية الخاصة.

وقد أثار مؤتمر المرأة العالمي الذي يجمع كل عشر سنوات القضايا ذا ا في اجتماعه في بكين سنة 1995م في جو من الرغبة في زيادة صلاحيات المرأة



إسلامية . واختارت السعودية مرة أخرى عدم الحضور، وكانت منظمتان إقليميتان إسلاميتان فقط ممثلتين في المؤتمر هما جامعة الدول العربية ومنظمة المؤتمر الإسلامي ، وكما حدث في القاهرة أعلنت الدول الإسلامية الاثنتان والثلاثون عن تحفظا ا وتصريحا ا التفسيرية ، شأ ا شأن خمس عشرة دولة

---

34

Report of the Fourth World Conference on Women, Beijing, 4-15 September 1995( New York: United Nations , 1996), 191-1978. See also Cindy Wooden. "Vatican Quiet on Final Document in Beijing," National Catholic reporter 31(41) (September 22, 1995): 13.

أمريكية كاثوليكية و 23 دولة أخرى. وكان بيان الكرسي البابوي مرة أخرى هو الطور والأكثر تفصيلاً على حين اتفقت أغلب التصريحات على التعريف التقليدي للأسرة وحرمة الحياة، وكان بيان برناوي هو الأكثر بلاء في موقفه "ينبذ الاتصال الجنسي غير الشرعي" وضد أ شكل من أشكال الشذوذ الجنسي أو السلوك الجنسي المنحرف الذي يترادف مع اللواط والسحاق". وأعاد التأكيد من جديد على حرمة الأسرة الشرعية التي تقوم على "عقد زواج بين رجل وامرأة" ووصفت بناظير بوتو، في خطاب مثير، الحالة المأساوية للمرأة في الدول النامية وفي مواقع ال اع مثل البوسنة،وذكرت المؤتمر بتعاليم القرآن بمساواة المرأة ،وانتقدت بحوث المؤتمر باعتبارها ضعيفة العلاقة إلى حد يتعلق بدور الأسرة التقليدية ، إلا انه بكيا ا لم سيكن بقوة خطابا في القاهرة وزلا في تأثيره.

إن تقارب المصالح الإسلامية والمسيحية في هذه المؤتمرات أكثر نجاحاً مما يعتقد غالباً. وقد وزعت ورقة دعوة في مؤتمر بكين تحض على إعادة تقويم الوضع القانوني للفاتيكان في الأمم المتحدة[35]. وقد بادرت بذه الورقة عشر منظمات غير حكومية على رأسها:

"منظمة الكاثوليك للاختيار الحر" ، وزفيها يعرف الفاتيكان –كدولة من مدينة واحدة- بأنه "الكرسي المقدس"، وهو مراقب دائم غير عضو في الأمم المتحدة، لا حق له في التصويت كدولة في الجمعية العامة، لكن مسموح له



الورقة التي أبد ا أكثر من 100 منظمة من دول العالم، نشأت عن إدراك خطورة حملات الكرسي المقدس ضد الاتجاه السائد نحو إرساء قواعد حرية السلوك الاجتماعي من القيود، وقد مهد التوافق الإسلامي المسيحي في هذين

35 Rosemary radford Ruether, “Incongruous Vatican Status at U.N. Questioned by Women ,. Other Groups ,” National Catholic Reporter 32(2): 21.

المؤتمرين الطريق لموقف جديد من التعاون ، فقد ذكر السكرتير العام لرابطة العالم الإسلامي في لقائه في 7/10/1997، مع الإيطاليين في بادوا بإيطاليا ذكر أن المسلمين والمسيحيين يقفون معاً د الإلحاد والفسوق الاجتماعي والظلم والتمييز وأنه عليهم العمل معاً لمقاومتها هي وغيرها من الدواء الاجتماعية.

إن رؤى المسلمين والكاثوليك حول القاضي الاجتماعية ولاسيما الزنا والفسوق والشذوذ الجنسي وما يتعلق بالأسرة وحرمة الحياة والمخدرات والكحوليات والميسر رؤى متقاربة بما يكفي لإحساس المسلمين بالارتياح نسبياً للمبادئ الاجتماعية الواردة بالتفصيل في كثير من البيانات البابوية العامة وغيرها من الوثائق لدرجة التغاضي عن مفاهيم مثل "التجسد" و" الصلب" و "القيامة"، وقد عالج منشور جون بول الثاني : "**الإيمان والعقل**" الصادر سنة 1998م هذه المعتقدات بجلاء واستفاضة . وكان استدلاله الفلسفي – عدا ما يتعلق بذه المواضيع العقدية- مألوفاً للمسلمين.

وقد أقرد منشور ليو الثالث عشر عن " **رأس المال والعمل**" الصادر سنة 1891م ، ومنشور " **العام المائة**" الذي أصدره ون بول الثاني لإحياء الذكرى المئوية لمنشور ليو، أثر المنشوران دافع الربح عند الرأسمالية، وأقرا أيضاً بآثاره المتناقضة غير العادلة . وكلتا الوثيقتين أكدت على الحاجة إلى آلية واحدة لتوزيع الأرباح على مجمل النظام الاجتماعي.

وهذا مضمون حيوي ن مضامين العدل في الإسلام ، تصيغه د.منى أبو



فثمة ثابتان في العدل هما الإحسان والمساواة اللذان يمكنان من توزيع أكثر عدالة للسلع الاجتماعية ، من خلال آلية الزكاة.

36

Mona Abul-Fadl, "Community , justice, and Jihad: Elements of the Muslim Historical Consciousness," American Journal of Islamic Social Sciences 4(1): 13-30.

كما أن منشوري جون الثالث عشر: "**السلام** في **الأرض**" الصادر سنة 1963م وبول السادس :"**كرامة الإنسان**" الصادر سنة 1965م مرضيان للمسلم الورع، ويجد المسلمون أنفسهم متفقين مع المنشور البابوي العام: "**إنماء الشعوب**" الصادر سنة 1967م الذي يعالج مشكلة إنماء الأمم الفقيرة[37]، والذي دعا إلى وضع الأبعاد الأخلاقية للتنمية في الاعتبار ، ونصح بان يكون طموح الإنسان هو: أن يعمل أكثر، ويعرف أكثر، ويمتلك أكثر، حتى يصبح أفضل.

إن منشور جون بول الثاني "**إنجيل الحياة**" الصادر سنة 1995م بتأكيده على حرمة الحياة، وأولوية الإنسان على "الأشياء"، يستحق قبولاً مشاباً، وإن لم يكن بنفس الدرجة. فئة خلاف حول قضايا، مثل منع الحمل، والإجهاض، وعقوبة الإعدام. فالإسلام يحل منع الحمل بأنه وسيلة أما التعاليم الكاثوليكية فتسمح بطريقة مراعاة مواعيد الحيض. وهناك خلاف فيما بينهم في أمر الإجهاض مع المبدأ الكاثوليكي، الذي يقول: عن الحياة تبدأ من لحظة الإخصاب:

(" **إنجيل الحياة**": ص 57-63) ولايجوز إ اؤها . على حين تعتبر العقيدة الإسلامية أن الجنين لايعد شخصية إنسانية إلا بعد أرعين يوماً من الحمل، وذلك عندما بنفخ الملك فيه الروح، وإن كان هناك خلاف حوا ما إذا كانت تلك الفترة أربعين يوماً أم أربعة أشهر، لكن التحليل الجديد للحديث الشريف



37

Mohamed Said Al-Attar, "Nous Saluous ce Grand Texte Historique, "Development et cicilisations 30 (June 1967): 18-25. For analysis of Populorum progression, see Ralph Braibani, "Inducement o Political Administrative Development" in Ralph Braibanti ed., political and Administrative Development (Durham, N.C.: Duke University Press, 1969), 3-107, esp. 34-37, No.88.

38

Abdul Majeed A. Zindani, Mustafa A. Ahmed, and Joe Leigh Simpson, "Embryogenesis and Human Development in the First days," in Zindani et. Al., Human Development as Described in the Qur'an ans Sunnah: Correlation with Modern Embryology (Bridgeview, II.: Islamic Academy for Scientific research, 1994), 114-126.

غير محرم خلال فترة الأربعين يوماً الأولى ، إلا أنه لا يلغي قبولاً عاماً، كما يشير خطاب بناظير بوتو عن الإجهاض الذي ألقته في القاهرة.

إن التعاليم الإسلامية والكاثوليكية بشان عقوبة الإعدام متشابه ، وكلنها غير متطابقة فكل منهما ينطلق من مبدأ حرمة الحياة الإنسانية، وتحريم قتل الأبرياء ، وهناك آيات متعددة في القرآن الكريم تحرم القتل مثل الآية 151 من سورة الأنعام: ﴿ قال تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً، ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم، ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منا وما بطن ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ذلك وصاكم به لعلكم تعقلون﴾.

وتعبر الآية 33 من سورة الإسراء والآية 68 من سورة الفرقان عن نفس الرؤية.

وقد ذكر " **إنجيل الحياة**" بوضوح بخصوص عقوبة الإعدام أن الجاني المذنب لايجوز إعدامه، إلا إذا لم توجد وسيلة أخرى للدفاع عن ا تمع، ومع ذلك، فإن مثل هذه الحالات نادرة الآن، إن لم تكن غير موجودة عملياً (الباب رقم 56)، نتيجة التحسن المطرد في آلية العقاب (القانون الجنائي)، وقد تحدث المؤتمرات الأسقفية المبادئ اللاهوتية التي تؤيد عقوبة الإعدام ، لذلك استر استخدامها استثناء، رغم عدم حظرها بشكل مطلق[39]. أما في الإسلام فلم تتخذ أية خطوة مهمة لإلغاء الإعدام ، ولايمكن أن تتخذ لأ ا مأمورٌ يهل في القرآن كعقوبة للقتل العمد (وليس للقتل الخطأ). إلا أن تطبيق عقوبة الإعدام مقيد بعدة مبادئ إسلامية أخرى، فالقرآن يحث وكذلك السنة في مواضع متعددة على الإحسان[40] ، فمثلاً بعض الدول العربية كالسعودية يكون

---

39

Judith A. Dwyer and Elizabeth L. Montgomery, eds., The New Dictionary of Catholic Social Thought (Collegeville, Mo.: The Liturgical Press, 1994), 111.

40

These mitigating provisions are prescribed in the Qur’an in several places. See 2:178 and 5:45. Perhaps the clearest expression of ihsan is found in 42:40 which says : “The recompense for an injury is an injury equal thereto (in degree) out if a person forgives and makes reconciliation, his rewards is due from Allah”.

لدفع الدية لأسرة الضحية نفس الأثر، كما يحد نظام الاستئناف المرفق والمتطور من تطبيق عقوبة الإعدام، إلى حد أ ا لا تطبق ، إلا عندما لا توجد أية عقوبة أخرى مناسبة . أو عندما يصبح النظام الاجتماعي معرضاً للاضطراب على نحو خطير ، إذا ل تطبق تلك العقوبة.

وثمة قضية اجتماعية أخرى، تتقارب الرؤى الإسلامية والكاثلوليكية بخصوصها، وهي قضية حماية البيئة، ففي الفكر الكاثوليكي يفرض الوجهة السابقة احترام سلامة الخليقة، وتقر سلطان الإنسان على الكائنات الحية وغير الحية مقيد بالالتزام الأخلاقي ، برعايته لمصحة الأجيال المقبلة[41]. وفي الأجزاء 34-1و 34-6 من منشور جون بول البابوي العام: "**حول الاهتمام بالقضايا الاجتماعية**" الصادر سن 1987م في الذكرى العشرين "بيان تقدم الشعوب" في تلك الأجزاء بيان أشد قوة من حماية بيئاتنا الطبيعية، ومفهوم الاستخلاف والرعاية البيئة لصالح الأجيال القادمة يجده بقوة مماثلة في الإسلام[42]. وقد حلل "سيد حسين نصر" بعموم التشابه بين الفكر اليهودي والمسيحي والإسلامي في هذه القضية[43]. وبملاحظة أن الاستجابة المسيحية المعاصرة للأزمة البيئية تقوم على معطيات علمانية وعلمية مع بعض الاستثناءات أكد سيد حسين نصر "أن المدخل المقدس وحده هو الذي يمكننا من تكرار التأكيد على السمة المقدسة للطبيعة ومن ثم إدراك قيمتها الحيوية القصوى الأبعد من مجرد قيمتها المنفعية".

---

41

Catechism of the Catholic Church, 2415-18, 2456. Much of this doctrine is derived from Centesimus Annus, 37-38.

42

See esp. S. Waqar Ahmad Husaini, Islamic Environmental Systemic Environmental Systems Engineering (Londod: Macmillan, 1980), and Fazlun Khalid and Jeanne O'Brien eds., Islam and Ecology (London : Casselle, 1992).

43

Seyyed Hossein Naser, Religion and the Order of Nature (New Yirk: Oxford University Press, 1996), Quotations at 271, 280, 288.

ويذكرنا "سيد حسين نصر" بالحدي الشريف القائل: "وجعلت لي الأرض طهوراً" ومعنى هذا أن الصلاة يمكن أن تؤدى في أي مكان طاهر كم " الطبيعة العذراء" في أوقا ا المحددة فلكياً، للتتوافق مع الحركة الكونية، ومن ثم يتأكد تناغم الحياة الإنسانية مع حركة الطبيعة. وإن أبلغ وأدق تعبير عن الرؤية الإسلامية في هذا المقام هو في الحدي الشريف الجيد الإسناد : " عن الدنيا خضرة حلوة وإن الله مستخلفكم فيها فناظر ماذا تعملون"[44].

وقد عالجت مشكلة حماية البيئة العالمي قواعد تنظيمية محلية واتفاقات دولية ، ودخلت هذه المشكلة نطاق النقاش العام الواسع. ولايجد هذا الاهتمام أساسه المنطقي حصراً في علوم البيئة والأرصاد الجوية فسب، فهو اهتمام وطيد له تاريخ طويل في التراث الديني. وهذه القضية – شأ ا شأن قضية صياغة الأسرة – هي مشكلة اجتماعية جيولوجية، يمكن أن يواجهها العمل السياسي المشترك بين الأديان بفعالية واهتمام أصيل، ودون إعاقة من ال اعات العقدية، ويجد هذا الموضوع الأساسي للبحث مزيداً من التأييد في استخلاصات "سيد حسين نصر" فهو يؤكد أن النظرة المقارن للفهم الديني للطبيعة تقدم فرصة لا تزال الأديان بعضها بعضاً، أو استعادة دين معين لجوانب أصبحت منسية من تراث ، من خلال التواصل مع تراث حي.

وعلى وجه التقريب، فإنه في كل سياسة عام تكشف عن مشاكل ، سواء في أمريكا ، أو في ا تمع العالمي، نجد في الإسلام لها حضوراً، جذورها في القرآن الكريم، أو الحديث الشريف، وفي خبرة أكثر من ألف عام، وإذا ما شئنا ذكر قلة قليلة منها، ذكرنا حماية البيئة وأولوية الأسرة في النظام الاجتماعي، وتضمان ا تمع الواحد، وتضمان الأمة كافة ومشكلة المسؤولية الفردية والاهتمام بضحايا الجريمة، وكبح جماح النفس، ومراعاة الالتزام في اللبس

---

44

Sahih Muslim, Book 35, hadith 6606. this hadith is referenced in Ali Ahmed , “Islam and Modern Transformation of environmental Thoughts ,” American Muslim Quarterly 2(1): 131.

والسلوك، والامتناع عن المخدرات والكحوليات والتدخين والميسر



الوجدانية، وتقبل الإرادة الإلهية . وإن العمل السياسي المشترك في هذه القضايا الاجتماعية مع المسيحيين المؤمنين لهو التحدي الأكبر أمام الإسلام في الوقت الحاضر.

والمشكلة المحيرة اليوم هي مشكلة نشر القيم الإسلامية في العالم غير الإسلامي، فلاتوجد سلطة عالمية شاملة شبيهة بالخلافة في عصور سابقة أو بالفاتيكان الآن، وربما لا تصادف الفتاوى المعلنة من مصادر مختلة طاعة عامة، لكن هناك مؤسسات يمكن أن تملأ الفراغ كمجمع الفقه الإسلامي، ورابطة العالم الإسلامي وا لمس الإسلامي الأمريكي ، ومثيله الأوربي ،أما التصريحات والإعانات والحوارات وتقارير اللجان فقد تكون في ذا ا خطوات أولى لها أهميتها، إلا أ ا تكون منمقة وسرعان ما تذهب في طي النسيان.

**بيان القيم الأخلاقية:**

إن التأثير الاجتماعي والسياسي للأقليات المسلمة التي تعيش في الدول غير الإسلامية لهو أكثر قوى نشر القيم الإسلامية فعالية، لكن لم يول دور هذه الأقليات اهتماماً إلا مؤخراً، فتأسس "معهد شؤون الأقليات المسلمة" في جامعة الملك عبد العزيز سنة 1976م ولا تزال مجلته المتميزة تنشر في لندن، وعقدت حلقات بحثية عن الأقليات في لندن سنة 1978م، وفي شيربروك في كندا سنة 1981م، وفي بيرث بأستراليا سنة 1984م، وعقدت أحدث الندوات في لندن في يناير 1995م. وركزت هذه الندوات تركيزاً له ما يبرره على تصحيح الانطباعات الخاطئة عن الإسلام ، وعلى تمكين الأقليات الإسلامية من الحياة الآمنة، ومن الحفاظ على عقيد ا. كما أولت اهتماماً بالمشاكل الخاصة بالأجيال الجديدة ولاسيما محافظتها على تراثها الثقافي. وهذه العناية بالأقليات المسلمة تشكل ثلث العالم الإسلامي تقريباً، وتعد جزءاً قيماً للأمة الإسلامية

كملها لأهميتها البالغة. ومن المتصور أن يقوي هذا الاهتمام الهوية الإسلامية في



غير الإسلامية التي يعيشون فيا. ويمكن أن يندعم موقفهم بأكثر من ذلك إذا منحوا نوعاً من التمثيل الرسمي في مؤسسات من قبيل منظمة المؤتمر الإسلامي.

هذا، ويمكن أن تصبح الأقليات المسلمة عاملاً قوياً لنق القيم الإسلامية، سواء في ا تمعات المسلمة، أو في ا تمعات الغربية غير المسلمة، بعد أن أصبح المهاجرون بقرارهم من المحن الاجتماعية والاقتصادية في بلادهم الأصلية متحررين من العديد من السلوكيات غير الإيجابية في أقطار كمولدهم ، وأصبحوا واعين أيضاً النقائض الاجتماعية لوطنهم الجديد، رغم أنه يقدم لهم فرصاً اقتصادية وحرية شخصية لاعهد لهم با من قبل . وبذا يصبحون-وقد رأوا الإسلام من منظور متحرر -0قادرين على رؤية أصول الإسلام النقية، منفصلة عن الأجواء الثقافية التي حرفته في أماكن أخرى، وإذا ما قاوم هؤلاء المهاجرون التأثير السلبي لوطنهم الجديد على عقيد م ، فإ م يصبحون في وضع فريد يمكنهم من التأكيد على الأساس الأخلاقي للإسلام ويمكنهم أن يقوموا بعكس ما قامت به البعثات التبشيرية في ا تمعات الإسلامية في الأجيال السابقة.

وإذ لم تستطع هذه البعثات تحويل المسلمين عن دينهم، فإ ا ركزت جهودها على التعليم والصحة ورفاهة ا تمع، ومؤسسات مثل الجامعة الأمريكية في بيروت التي تأسست سنة 1866م، وجامعة القديس يوسف الكاثوليكية، وكلية روبرت في إستنبول، والجامعة الأمريكية في القاهرة، وكلية فيكتوريا في الإسكندرية ، وكلية فورمان المسيحية في لاهور إن هي إلا أمثلة قليلة من الكثير، وقد تدرب العديد من القادة السياسيين والتربويين من الشرق الأوسط في تلك المؤسسات. وه إن لم يكونوا قد تخلوا عن الإسلام فإ م على الأقل تشربوا ونشروا القيم الغربية وبعضها هي ذات القيم الإسلامية . ومن ثم فقد أضفت على المعتقدات الإسلامية قم دولة متجددة. فهل نأمل في هذا

المقام أو نفترض إمكانية أن تنقلب هذه الأدوار في المستقبل؟ وأن



الميلادي وما بعده كناشرين للعلم والمعارف الإسلامية الواسعة في الغرب؟ وذلك حين قام عباقرة الحضارة الإسلامية في كل ا الات بالتغلغل عبر صقلية وإسبانيا وإيطاليا في الحضارة الغربية وبرفعها إلى مستوى أعلى؟ إن الفرصة سانحة اليوم لتأثير إسلامي مناظر على الحضارة الغربية وإن كان ذلك التأثير سيتخذ شكلاً مختلفاً بعض الشيء. فلن يكون في مجال التكنوزلوجيا والعلم ولا حتى الفلسفة بل سيكون عاملاً فعالاً في توكيد القوة السياسية في قضية مشتركة من أجل المبادئ الأخلاقية.

ويمكن أن يجري عمل الجامعات المسلمة الإيجابي على المستويات الثلاثة التالية:

1-شرح مواقف الإسلام من القضايا الاجتماعية والثقافية ومنها الإرهاب . وسيكون في ذلك فرصة مواتية لتمحيص جوهر الإرهاب المضاد لل عة الروحية وكذلك السياسات الاجتماعية والأخلاقية التي تحد منه.

وإن في إعداد ا لس الإسلامي الأمريكي برامج تلفازية خطوة في الاتجاه الصحيح إلا أن القيام بعمل مؤثر في شكل إعلان شديد الوضوح عن القيم الإسلامية تصدره جماعة متميزة ممثلة للإسلام أمر أساسي.

مع الإقرار بأنه ليس من السهل إنجاز ذلك بسبب وجود العديد من الجماعات المتنافسة ، سواء في البلاد الإسلامية، أو في الولايات المتحدة وبريطانيا وكندا، فإنه يدعي كل منها حق الحديث باسم الإسلام. وفي هذه الحالة فلن يخدم تفتت العالم الإسلامي ضمن الكيان الشبيه بالأسطورة"للأمة الإسلامية" نعم لن يخدم الإسلام سوى خدمة باهتة. إن رابطة العالم الإسلامي ، والجمعية الإسلامية في شمال أمريكا، وا لس الإسلامي في أوربة هيئات يجدر

أن تؤخذ في الحسبان ، فإن ذلك حري أن يخفف بعض الشيء من جو العداء الذي تعيش فيه أغلب الأقليات الإسلامية وفي أوربة خاصة.



2-إصدار بيان ثنائي أو ثلاثي عن المؤمنين. وهناك هيئات نشطة يمكن اتخاذها نماذج في ذلك،أولها"مركز القيم اليهودية والمسيحية" الذي تأسس في واشنطن العاصمة سنة 1995م كجزء من المؤسسة الدولية للأخوة المسيحية اليهودية التي تأسست سنة 1983م، وعمل عضو مجلس الشيوخ جوزف لبرمان الديمقراطي ودنبل كوتس الجمهورية كريستين شرفيين لها.

ومن بين أهداف المركز تأييد وحماية"حرمة الحياة الإنسانية ، ومكانة الأسرة التقليدية ، وقيمة الإخلاص في العمل والمسؤولية والأمانة والإخلاص والتراحم والتسامح والتعبير الحر عن المعتقد"[45].

وقد عبر السناتور لبرمان عن اعتقاده بأن المسلمين الأمريكيين يشتركون في هذه الاهتمامات، وإن المركز يخطط للوصول إلى المسلمين"لبناء تحالف قوي"؛ كرسالة ( المسيحيون في الألفية الثالثة) ذلك الإعلان الذي ظاهره قرابة الثلاثين من زعماء الكنيسة والشخصيات البارزة[46]. وفي النموذجين جهود ثنائية لإعلان وتدعيم القيم الأخلاقية الاجتماعية المشتركة في ا تمع؛ إلا أن تلك الجهود لم تشمل المسلمين للأسف.

ويجد بعض الإنجيليين – بسبب رؤاهم الألفية التي بيناها من قبل-صعوبةً في التكاليف مع المسلمين الذين ينظر إليهم، خطًأ كان ذلك أو صواباً. على أ م

---

45

The AMC ( American Muslim council) Report 6 (1): 2-3.

46

This is an outstanding example of transcending theological differences in effort to unite in common cause on social issues. Asubsequent expansion of this endeavor includes the text of the Declaration: Charles colson and Richard John Neuhaus eds, Evangelical and catholics Togeter , the Christian Mission in the Third Millenium (Dallas , Tx,: world publishing, 1995).

معادون لإسرائيل ، حتى إن بعضاً من المسلمين واليهود قد يجد حرجاً في التعبير عن تماثل رؤاهم بسبب المسألة الإسرائيلية ، كل ذلك يحدث رغم أن الدينين اليهودي والإسلامي تجمعهما صلة الدم عن طريق إسماعيل عليه السلام



سواهما . لكن الذي حدث هو أن التعايش السلمي الذي دام بينهما عبر القرون مالبث أن تلاشى بسبب قيام دولة إسرائيل[47].

ويمكن تقديم حجج مقنعة على التشابهات العقدية بينهما ، بل إن هناك شبه إجماع بين اليهود المعتدلين والمسلمين على العديد من القضايا الاجتماعية . لكن رغم ذلك كان إقحام الصراع العربي الإسرائيلي أحد عوامل إفساد مؤتمر الباحثين اليهود والمسيحيين والمسلمين المنعقد سنة 1979م بالاشتراك مع الأكاديمية الدينية الأمريكية[48]. وفي العشرين سنة التي أعقبت ذلك ، حدث تقدم في العلاقات الإسلامية اليهودية ، وإن ظلت الحساسية بين الطرفين قائمة، وربما لم يحن وقت محاولة جديدة لإصدار إعلان ثلاثي وإن ظل ذلك مرغوباً.

وقد يكون من الأيسر العمل بشكل تدريجي ومن خلال جهود ثنائية مبنية على الجهود المبذولة في القاهرة وبكين تمهيداً لتضمين اليهود في تلك الأنشطة.

3-تنظيم جماعات المصالح، وتعبئة الناخبين وانتخاب المسلمين للمناصب السياسية . وقد تعهد ا لمس الإسلامي الأمريكي- على سبيل المثال –بتسجيل أكثر من مليون ناخب للانتخابات المختلفة ولم يقف على بعض المثقفين المسلمين ملاحظة مزايا التعاون الإسلامي المسيحي ولا سيما الكاثوليك، ومن أكثر المقترحات إثارة للاهتمام هذا المقترح الذي قدمه محمد أركون أستاذ

---

47

The extensive literature on this theme is well represented by Mark R.cohen, Under crescent and cross: the Jews in the Middle Ages ( Princeton, NJ,: Princeton University press, 1994).

48

Ismail Raji al-Faruqi, ed, Trialogue of the Abrahimic Faiths ( Washington, D.C: Intemational Institute of Islimic thought, 1982).

الدراسات الإسلامية بجامعة باريس[49]. فقد دعا إلى إقصاء الأديان التوحيدية الثلاثة المتبادل، لأنساقها السياسية والأخلاقية والعقدية ، ولرؤية الغرب للإسلام كقوة متجانسة ، وليس متنوعاً أيديولوجياً، وكبنية مفتتة سياسياً، كما هو الواقع ، ويقترح أركون لإكمال المبادرات التي اتخذها مجلس الفاتيكان الثاني



ونظام دلالي خاص با، يصبح ملزماً لكل الضمائر في القرن العشرين"، ويجب أن يكون لهذا ا لمس مصادره الثقافية والفكرية والمؤسسية الثقة والمصداقية الأخلاقية وقنوات الاتصال والرصيد التاريخي المتطلبة كلها اليوم لأي تدخل لصالح الإنسانية . على ا لمس ، علاوة على ذلك ، ألا يضع المسيحية في مركز السمو العقدي. بذا ينجز ا لمس رسالة تاريخية قادرة على منح الجميع رجالاً ونساء الأمل، ولا سيما إذا ما بنى تدخلاته على إنكار جلي للتمييز اللاهوتي وأصل محله اعترافاً لا رجعة فيه، وإدماجاً لتعددية الصياغات الإنسانية للدلالات أو المعاني –"في نظام دلالي شامل". ويعترف أركون بخصوص اقتراحه هذا بأنه طوباوي مغرق في المثالية.

وثمة عوائق –لم يعرض لها أركون- يمكن ا ازفة بعرضها هنا؛ إذ لما كانت كل من الأديان الإبراهيمية الثلاثة يدعي وضوحاً مقصوراً عليه دون سواه، فإن إنكار ثلاثتها لمثل هذه الإدعاءات يبدو غير وارد ، ولن يصادف مثل هذا الإنكار قبولاً من وجهة نظر الكاردينال اري ، لأن "أياً من الأديان ليس في صلاحية الآخرين"[50].

ويأتي الحافز الفعال – كما يرى أركون –من الفاتيكان، وتحديداً من خلال مجلس الفاتيكان كمؤسسة مرجعية وطيدة الأركان، إلا أن انعقاد مجلس الفاتيكان حدث لا يتم إلا كل قرن من الزمان.

---

49

Mohammed Arkoun, " Is Islam threatened by Chrisianity?" translated from the French by John Bowden, cross currents 45(4): 46-478, quotations at 474-6.

50

Francis cardinal Arinze, Meeting other Believers ( Leominster, England: Gracewing, Fowler wright Books , 1997),37.

فما بين انعقاد مجلس سنة 325م، ومجلس الفاتيكان الثاني سنو1962م، مرت 1637 سنة ميلادية لم يعقد فيها سوى 17 مجلساً للفاتيكان فحسب . وكانت الفترة الزمنية بين كل من ستة مجالس منها قرناً من الزمان أو أطول. ولما عقد مجلس الفاتيكان الأول سنة1869م، كان ذلك بعد مضي 324 سنة على انعقاد مجلس ترنت، وقبل 93 سنة من انعقاد مجلس الفاتيكان الثاني . ولا يعني هذا أن انعقاد مجلس الفاتيكان الثالث محكوم بأطول الفترات بين ا الس



الزمني غير ذي موضوع. وعلاوة على ذلك قد يكون اليوبيل الفضي – وهو المشروع الأثير لجون يول الثاني –مناسبة ملائمة لانعقاد ا لس الثالث بعد 38 سنة يخططون لليوبيل، ولن يكون هذا الحدث مقصوراً على العلاقات الإسلامية المسيحية، فقد تناول مرسوم سنة 1965م اليهودية أيضاً. وفي الترجمة الإنجليزية لهذا المنشور البابوي كان حظ اليهودية 58 سطراً وحظ الإسلام18 سطراً ، ورغم ذلك فإن الإسلام هو الذي يعده الفاتيكان التحدي الأكبر في مجال التنافس التبشيري في حين العلاقات مع اليهودية تدور حول التكفير والتفسير والاعتذار عن الماضي . وليس ثمة إشارات عن عداء في المستقبل.

ونقترح في هذه الأطروحة، أن تأتي المبادرة من أجل قضية مشتركة من هيئة إسلامية ، تعمل في تعاون وثيق مع جماعات المصالح، والمؤسسات غير الإسلامية . ولن يكون أي مقترح آخر سهل التحقيق. وأخذاً كذلك بالطبيعة المتدرجة والمحددة لرجال الدين في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، التي عملت بكفاءة إعلامية طيلة ألفي عام أخذاً بكل ذلك ، فإن مقترح أركون قد يكون الأكثر ملائمة ، فإنه يركز اقتراحه على مناقشات تعمق الفهم المتبادل والاحترام بين الدينين، وتنقل من مرحلة الحوار"إلى مرحلة من الفكر عمادها التكامل والتضامن التاريخي بين كل الشعوب"، إلا أن فكر أركون يقصر دون تقويم المشتركات في الرؤى حول القضايا الاجتماعية التي دد الحضارة بأكملها.

كما لم يقدم خطة جهد مشترك للعمل على تعزيز القيم الأخلاقية الإسلامية والمسيحية ، وفي هذا الخصوص يختلف مقترح أركون عما جاء في هذه الأطروحة ، التي تؤيد نوعاً من النشاط السياسي والدبلوماسي، كالذي بدأ في مؤتمري القاهرة وبكين.

إلا أن مدخل أركون رغم هذه الملاحظات ، له دلالاته ، فهو يوضح الإمكانات الهائلة للمفكرين المسلمين، لاستعادة عالمية وشمول القرآن الأخلاقي والجمالي، وإذا توافر مناخ التفاهم بين الإسلام والمسيحية على أساس ذلك



---

العالمية النطاق للبنة الكهنوتية الكاثوليكية قبل عقيد ا. وحري بذه البنية أن يسند المبادرة ولا سيما فيما يتعلق باستكشاف القضايا المشتركة . ورغم أن ذلك لا يحدد عملاً سياسياً مشتركاً في قضايا اجتماعية بعينها ، إلا أنه لا يستبعد أن نرى مثل هذا العمل المشترك تماماً، كما لم يستبعده أركون احتمال ظهور بنية سلطوية عالمية، تجعل من مفهوم الأمة واقعاً سياسياً. ويشف مقترحه عن إدراك أن كلا الدينين يمكن أن يظاهر كل منهما الآخر ، وإذا شاعت وجهة النظر هذه على نطاق واسع بين المثقفين المسلمين، فقد يظهر بصيص أمل جديد للإسلام والغرب معاً.

وقد دعا الكاردينال أري في أطروحته اللماعة الصريحة إلى حد غير مألوف إلى التكاتف ، لتعزيز القيم الأخلاقية والتطور والعدل والسلام[51]، كما أكد أن الجهود المشتركة بين الأديان لمواجهة مشكلات كل ا تمعات هي جهود ملزمة لا اختيارية ، وذكر على سبيل المثال ا لس العالمي للدين والسلام الذي عقد مؤتمره العالمي الأول في كيوتو سنة 1970م، ومؤتمر القاهرة للسكان والتنمية ، الذي نتحدث عنه في موضع آخر من هذا البحث. وهكذا حقق أري الدعوة إلى العمل في القضايا المشتركة ، التي أعلن عنها قبل ذلك بأربعة وثلاثين عاماً في منشور بابوي عام1965م.

---

51 Ibid.,29-30.

تم هنا بتوضيح المثل الإسلامية في القرآن الكريم والسنة، وكما هو الحال في كل الأديان والأيديولوجيات لا يتوافق الواقع دائماً مع المثل ، فلا يمكن مثلاً تجاهل الانتهاكات المعاصرة للمعتقدات الإسلامية ، فالحروب القبلية وتجارة المخدرات في أفغانستان، وعمالة الأطفال والحروب اللغوية في ب اكستان، واحتجاز الرهائن والاغتيال والإرهاب على نطاق مفزع، هي بعض الأمثلة على تلك الانتهاكات ، إلا أن الربط بين الإسلام والإرهاب هو ما



عملهم إلى الإسلام عامة، أو إلى مفهوم معين منه، أو إلى باب من أبواب الفقه كباب الجهاد. وقد كفى ذلك في الحقيقة دافعاً غير إسلامي ، أو تفسيراً خاطئاً للإسلام أو يخفي وضع مرتكبي جرائم الإرهاب كجماعات هامشية منشقة لا تمثل الإسلام في شيء. وقد يدينهم ا تمع الإسلامي الأكبر، أم يتم حرما م من الجنسية في بلدهم الأصلي كما في حالة أسامة بن لادن. والربط بين ذلك وبين الأمة عامة ربط جائر.

لماذا تتم المطابقة بين الانحراف عن المثل الواردة في القرآن في العالم الإسلامي من ناحية وبين الإسلام نفسه؟ على حين تفصل الانتهاكات المشابة التي تقع في العالم غير الإسلامي عن سياقا ا الدينية؟ السبب أننا في العالم المسيحي نجد مثل الكتاب المقدس متأصلة بعمق في النفس حتى إ ا لتحجب أو تغمر انتهاكا ا، فلا يصنف الإيرلنديون، ولا الصرب ولا الألمان على أ م مسيحيون، أما في الإسلام فالمثل القرآنية قد تكون أكثر تأصلاً في نفس المسلم، إلا أ ا غير معلومة للعقل غير المسلم في حين سلوك وتصرفات المسلمين والدول الإسلامية واضحة تماماً. حتى لحجب السلوك المبدأ السامي ويحرف المثل غير المعروفة لغير المسلمين. وعلى قدر هذه الانطباعات التي يحرفها السلوك، يجب أن يكون التأكيد على المثل الإسلامية ومقارنتها بنظير ا من المبادئ غير الإسلامية وبالمشاكل الاجتماعية العالمية الملحة في عصرنا .

يجب أن يكون ذلك التأكيد من جانب المسلمين هو الأمر الأشد ضرورة .

ونؤكد هنا معتمدين على الاحتمالات المتفائلة لمستقبل الإسلام والغرب لموازنة الصور السلبية للإسلام ، والاعتقاد الخاطئ بأن الإسلام يتربص بالغرب، إلا أننا لا نعيش في عالم من الخيال ، فثمة مشاكل عارمة تواجه الإسلام، قد تؤدي –إذا لم تحل-إلى تدهور ، وليس إلى إحياء المكانة والنفوذ الإسلامي في العالم . ومن المفارقات الصارخة أن الإسلام تحرر من السيطرة الاستعمارية، وأن بعض قطاعاته تتمتع بقدر من الثراء ، ولكن في الوقت نفسه ومبتلى بالصراعات الإسلامية الداخلية وبالعنف المتفجر على أيدي الأقليات، ومبتلى كذلك بالاعتماد على التقدم التكنولوجي في العالم غير الإسلامي . ولا يتأتى



حلها ، والعاءات فيما بين الدول الإسلامية، وفيما بين السنة والشيعة يجب علاجها . ويساعد على حل تلك المشكلات العربية التي دف إلى محاربته.

ويقدم مجمع الفقه الإسلامي ، ورابطة العالم الإسلامي جهداً بارزاً؛ لتحقيق الاتحاد والتماسك؛ لمعالجة المشكلات الإسلامية على مستوى العالم.

ولا يمكننا تجاهل المشكلات الأخرى التي تعوق مسيرة العالم الإسلامي ، مكونة سحابة تغطي على الروح المتفائلة في هذه الأطروحة، فغالبية المسلمين يعيشون في فقر مدقع، وينطبق ذلك خاصةً على العشرين مليون لاجئ مسلم، كما ينطبق على غالبية الدول والأقليات الإسلامية، وتزيد معدلات زيادة السكان العالمية من فقر الدول الإسلامية، وعلى سبيل المثال فإنه الزيادة الطبيعية في العراق وليبيا وسورية والنيجر وباكستان والأردن وإيران يتراوح بين 3-307%، وهي أعلى معدلات في العالم ، ويعيش المسلمون في مجموعة مختلفة من النظم السياسية تتراوح بين النظام الجمهوري العلماني التركي ، وأيديولوجيات (بانكسيلا) في إندونيسيا، ونظام ليبيا العربي الجماهيري الاشتراكي ، وجمهورية إيران الإسلامية إلى النظام السعودي المتميز. وليس ثمة اتفاق على نظام خاص للدولة الإسلامية، فشخصية الأمة هي بالأساس روحية . على حين مفهوم الدولة في العالم أ ا السلطة السياسية المسيطرة، أما مبدأ قيام وحدة شاملة للعالم

الإسلامي فيضعف منه التوترات داخل الكيان الإسلامي عامةً وما بين إيران والعراق خاصةً.

إن مفهوم التغير الكامل المقترح في هذه الأطروحة، هو في جوهره تقدير لإمكانات التأثير الإسلامي على الغرب في القضايا المشتركة وليس الصدام معه، وما هذا المقترح بالجديد بل كان-سمة العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين لأكثر من 1419عاماً، لكنها سمة خمدت جذو ا، إن لم تكن انتهت تماماً، خلال قرني الاستعمار.وهذا هو الوقت الملائم لقيام الإسلام بدور إيجابي



الإسلامي رفض مفهوم التغريب الخادع الأحادي الاتجاه، إن العالم الإسلامي مثال على دورة التغير الثقافي ونفاذية الحدود الحضارية، ولقد استمر العالم الإسلامي عبر التاريخ رغم كل شيء أحد المصادر العالمية الأثر لإشعاع القيم الحضارية واستقبالها ونقلها وترجمتها من ثقافة إلى أخرى. ولم يكن لأية حضارة أخرى، بما فيها اليونانية والرومانية والفارسية، مثل خيرة المسلمين العالمية النطاق في مجالات التغير الثقافي الخمسة، وهي الإشعاع والاستقبال والنقل والترجمة والحفظ.

وقد تستغل فورات الأقليات المسلمة النضالية ، ويمتد نطاقها ، وهي تسعى وراء ما تفقده حقوقها المشروعة في كشمير وألبانيا وكوسفو والشيشان والبوسنة وغيرها. ورغم ما قد تتسم به هذه الأنشطة من مشروعية ، إلا أ ا تنال من رصيد الاحترام العالمي للإسلام، وعلى المسلمين الالتزام بتنبيه العالم الغربي إلى مشروعية هذه المطالب، فإذا ما تحققت الاستجابة لها، وتضاءل شبح

---

52

There is some evidence that American Muslim are beginning to appreciate the potential of their role in reinvigoration American morality with Muslim values see, for example, an editorial titled “ An opportunity to Enhance Human Dignity “ deploring public”nonchalance” in the climton impeachment affair and urging American Muslim “ to render their moral and civic duty to contribute toward realigning the American vision to its straight path.” Islamic Horizons (November/ December 1998).

الإرهاب تمت معها استعادة ظافرة لعالمية الهوية الإسلامية ، ومعها نفوذ سياسي ، ونمو روحي كنتيجة لها.

وتكمن أكثر التوقعات المستقبلية للعالم الإسلامي تفاؤلاً في انفراده بالطهارة في صلاته ونشاطه في العالم غير الإسلامي . وهنا يبدو نسق القيم الإسلامية أكثر أصالة واحتفاظاً بنقائه من مبادئ المسيحية، التي ما فتئت توغل في عالم الخرافة والتعصب . ويكتب عن ذلك مراد والفريد هوفمان سفير ألمانيا السابق لدى الجزائر والمغرب ، الذي اهتدى إلى الإسلام قائلاً:"أصبحت أوربة، وقد نزع عنها طابعها المسيحي ، حتى لقد أضحى من المستحدث أن يقدم المرء نفسه على أنه ملحد أو من اللاأدريين، واختفى مفهوم الإله واقعياً من الفكر



---

وستشرف ولفهارت بانبرج من جامعة ميونخ احتمال ألا تستمر أية كيانات كهنوتية في الفترة الأولى من الألفية الثالثة، باستثناء الرومانية والأرثوذكسية من ناحية أخرى[54]، ويتشكل في بقاء الثقافة المسيحية دون دعم من البنى الكهنوتية ، وقد تتضاءل شدة التقوى والحماس لها نتيجة لذلك .

وعلى الجانب الآخر، فإن الإسلام في مرحلة تطور دنيمية وفورية نشيطة ، رغم أن السلوك في ا تمعات الإسلامية ربما لا يتوافق تماماً مع القيم القرآنية ، ولا يمكن أن نتنبأ إلى متى ستستمر هذه الأوضاع ، وما إذا كانت ستنعكس ، فيصبح الإسلام على سبيل المثال في حالة هبوط، وما سواه في صعود، إلا أنه في هذا المنعطف من التاريخ تحمل ديناميات الإسلام وقيمه المحددة – بوضوح- إمكانات نظرية لوقف تدهور العالم الأخلاقي . ولن يحدث هذا إلا إذا توافقت

53 Murad Hofmann, “ promoting Islam and Uplifting Muslims,” Islamic Horizons (September / October 1998): 18-20, quotation at 18.

54 Wolfhart pannenberg, “ Christianity and the west: Ambiguous past, Uncertain Future, “ First things ( Decenber 1994): 18-23, quotation at 23.

صورة الإسلام على الشاشة العالمية وتصرفات المسلمين على الساحة العالمية مع مبادئ العدل والسلام وحرمة الحياة في الإسلام.

إن الحضارة تواجه  ديداً ليس للقيم الإسلامية فحسب، بل لقيم كل المؤمنين بالحياة الروحية، فالأبعاد العقدية للروح واقعة تحت الحصار ، وإذا ما ربط الإسلام نسقه من القيم بقيم العالم غير الإسلامي المشابهة من أجل جهد مشترك للتأثير على ا  تمع البشري ، فإنه يكون قد أنجز ما قدره القرآن الكريم.

# التحولات السياسية في عهد معاوية بن أبي سفيان: دراسة لطبيعة العلاقات بين القيادتين السياسية والعلمية

سباهتش عمر*

## مدخل

لقد جلبت "الفتنة" التي وقعت بين الصحابة فيما يعرف بموقعة الجمل وموقعة صفين، وما رافقها من الأحداث اهتمامات الباحثين المسلمين وغيرهم –قديماً وحديثاً-، ولا تزال تشهد دراسات تلك الحقبة التاريخية تقدماً مطرداً، إذ تتعدد الآراء والتوجهات حول الموضوع بكثرة نزعات وغايات ومناهج مختلف الباحثين. وكذلك صارت مكانة القيادة العلمية في ا تمع الإسلامي ودورها في صياغة التاريخ الإسلامي موضع اهتمام كثير من الناس-قديماً وحديثاً-، ولا سيما تلك الجوانب التي تتعلق بطبيعة علاقتهم بالقيادة السياسية إبانَ الأزمات والتوترات السياسية الداخلية المتباينة الأبعاد والدواعي والصيغ. ولعل كثرة الدراسات التي اهتمت بالقضية من جانب ، وأهمية القضية في حد ذا ا من جانب آخر ، قد دفعتني على كتابة هذا البحث الذي عنونته بـ"التحولات السياسية في عهد معاوية بن أبي سفيان: دراسة لطبيعة العلاقات بين القيادتين السياسية والعلمية". وكما يبدو من العنوان فإنني أود أن أكتشف إن كانت هناك علاقة بين زوال الخلافة الراشدة ثم قيام الدولة الأموية على أنقاضها وبين تشكّل نشوء وتوسع الفصام بين القيادتين السياسية والعلمية في العصور اللاحقة . ومما لا ريب فيه أن الأمر لم يكن هيناً؛ هنـالك افتعـالات

---

* دكتوراه في التاريخ الإسلامي من جامعة ماليزيا 1999. محاضر في كلية معارف الوحي الإسلامي في الجامعة الإسلامية العالمية في كوالا لامبور.

وافتراءات كثيرة وجدت طريقها إلى مصادرنا التاريخية على أيدي الأحزاب والفئات الدينية والسياسية المختلفة الناشئة ، أو وضعت بذور نشأ ا حين كانت الفتنة في عنفوا ا ، لتثبت هذه الأحزاب والفئات مواقفها ثم تروج با مواقفها وتصورا ا إزاء مواقف وتصورات الآخرين. وعليه، فإن المنهج الأليق لمعالجة هذا الموضوع هو المنهج التاريخي التحليلي النقدي الاستنباطي ،وذلك إن أردنا في النهاية أن نحصل على آراء علمية موضوعية وتصورات سديدة سليمة.

إنّ المقصود من القيادة السياسية في هذا البحث تلك النخبة السياسية التي كانت تتولى مختلف شؤون الأمة الإسلامية، والتي كان يتزعمها الخليفة معاوية بن أبي سفيان وغيره من أعضاء الأسرة الأموية . وبالنسبة إلى القيادة العلمية فنقصد با أولئك الصحابة والتابعين الكرام الذين تعلموا دينهم فهماً وحفظاً وتطبيقاً فهم لم يترددوا لحظةً واحدةً في صرف كلّ ممتلكا م المادية وطاقا م المعنوية؛ لإحراز ذلك الغرض، صاروا أئمة متبعين. إن الفترة التي نعالجها هب الفترة التي شهدت تغيراً ذا شأن وخطر على ا تمع الإسلامي الجديد، بحيث إن كثيراً من المسلمين أُخذوا على حين غِرة وعجزوا منذهلين عن تشخيص الداء وتحديد وجه الحق في الصراعات الجارية . ولم يكن ذلك التغير إلا في الوازع، على حد تعبير ابن خلدون[1]، فبعد أن كان ديناً انقلب عصبيةً وسيفاً، وبعبارة أخرى ، بعد أن كان الناس يتصرفون بوازع الدين، والخلافة شورى بينهم، ينتخبون من يرونه أليق لها، صار الحكم مستنداً إلى العصبية والقوة والدهاء ، غير أن الدولة الجديدة كانت وظلت دولة إسلامية تستمد قو ا الروحية والمادية والفكرية واتجاها ا ودستورها من الإسلام، كما أنّ مقاصد الخلافة وأهدافها بقيت فيها، وإن أصابا الاختلال الضئيل في بعض الجوانب.

---

[1] ابن خلدون : المقدمة ، دار الفكر ، بيروت، دون عام الطبع: ص202-207 ( موضوع انقلاب الخلافة إلى الملك).

التابعين، رضي الله تعالى عنهم أجمعين، فإنه متعذر جداً على الباحث أن يرسم خطاً واضحاً يفصل بين من يمكن إدراجه تحت مفهوم القيادة العلمية ومن يمكن وضعه على مرتبة أدنى، على أننا اقتصرنا على إبراز من صار منهم أئمة متبعين، ومن كان يتطلع إليهم الناس-ولا سيما في حقبة الفتن-ليتلقوا منهم إرشادات وتوجيهات في قضايا ومجالات شتى .

كما أنّ شدة وسعة الفتن الدموية التي سبقت وأنتجت خلافة معاوية تمثل صعوبة كبيرة أخرى أمام الباحث وهو يحاول أن يميز بشكل دقيق بين القيادة العلمية والمعارضة السياسية، باعتبار أن كثيراً من أعضاء القيادة العلمية كانوا في نفس الوقت يشاركون بصور ووسائل متباينة ودرجات متفاوتة في معارضة سياسات الأمويين .

إن القيادة العلمية وإن بايعت معاوية فقد زهدت في التعامل المطلق مع القيادة السياسية لأ ا عرفت أن الحكم الجديد قد نتج عن الفتن والحروب الأهلية ، وأنه لم يكن تجسيداً نموذجياً للمبادئ والمفاهيم الأساسية المتمثلة في القرآن والسنة وخبرات واسعة للخلفاء السابقين. وأملت القيادة العلمية أن حكم معاوية كما هو مؤقت في دوامه فكذلك في نفوذه، ومن ثَم فإن الأمور ستبدأ بذهابه في التحسن وتعود إلى مساربا الأولى . ولكن لم يلبث معاوية أن جزم على أن يبايع لابنه يزيد بولاية العهد حتى اهتزت وارتخت العلاقات بين الطرفين ، وإذْ إنّ القيادة العلمية كانت تعاين تلك المبادرة هزيمةً لها وللخلافة الراشدة التي كانت تعمل لإعاد ا ، وفوزاً لمعاوية واستحكاماً لطرق حكمه. فإنه يمكن القول إن هذه الفترة شهدت وضع بعض بذور الفصام بين القيادتين السياسية والعلمية، بيد أ ا افتقرت إلى وقت معين وملابسات خصبة لتنمو وتنضج وتثمر بعضاً من الثمرات.

**استناد معاوية على القوة والدهاء في الحكم**

إن معركة الجمل عام36هـ[2] ثم معركة صفين عام 37هـ[3] أثارتا من المشاكل في الدولة الإسلامية أكثر مما حلّتا، ولم يستوف أي طرف من الأطراف مطلبه في القتال مما يمكنه أن يدعي لنفسه الفوز والانتصار على غيره.

فالزبير وطلحة وعائشة أم المؤمنين في معركة الجمل، ومعاوية في معركة صفين، وكل من كان على شاكلتهم في أمصار الدولة الإسلامية –سواء شارك معهم مادياً أو معنوياً في الحربين المذكورتين-لم يوفقوا إلى تشخيص قتلة عثمان بن عفان والقبض عليهم كما كانوا يعلنون منذ أول وهلة من الأزمة. على أ م لأجل ذلك العجز، ولا سيما معاوية، انتهوا إلى ا ام بعض أنصار علي بن أبي طالب بتخطيط قتل عثمان ، إذ أن علياً بعد أن اختاره جلّ المهاجرين والأنصار خليفةً في إثر احتضار عثمان كان يرى تأجيلاً مؤقتاً لقضية الطلب بدم الخليفة المقتول واسترعاء الانتباه إلى قضايا أخرى أضخم وأهم لحياة الجماعة وأفرادها حتى تتهيأ الظروف ويتأتى له ولجملة المسلمين التصدي لعلاج القضية الأولى علاجاً فعالاً ومأموناً.

ومن ناحية أخرى ، بسبب انتكاس عدد من جنوده، ثم بسبب تعنت مناوئيه في درء سياساته وإلحاحه على إنفاذ طلبا م، لم تثمر كذلك الحربان المذكورتان ما كان يريده ويخططه علي، الخليفة الجديد، من دئة الفتنة الناشئة وصيانة وحدة المسلمين وعدم تفرقة كلمتهم وتصدع بنيا م . ثم إن اغتيال

---

[2] ابن الأثير: الكامل في التاريخ، تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ،1987: ج3 ص99-113. أبو الفرج ابن الجوزي : المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد عبد القادرعطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية ، بيروت، 1992: ج5 ص87-93 ).

[3] أبو الفرج ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ج5 ص117-123. اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، دار بيروت، بيروت، 1980: ج2 ص184-190. ابن الأثير : الكامل في التاريخ : ج3 ص 201-211. الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ، دار المعارف 1963: ج5 ص5-70).

الخليفة على يد عبد الرحمن بن ملجم الخارجي زاد التطورات السياسية



وجدت نفسها من جديد أمام تحديات صعبة وشائكة تطلبت دون أي تأجيل وجود قيادة قوية متمكنة من حقن الدماء وتخليص الناس مما فيه من الحروب والفتن.

وبعد مقتل الخليفة علي بن أبي طالب لم يلبث أن أسرع معاوية – حسب زعمه وليّ ووارث الخليفة عثمان المقتول ظلماً-إلى الانفراد باحتلال منصب الخليفة لما لديه من خبرة سياسية وما توافر له من مناصرة من قبل المسلمين في سورية معقل سلطانه، ومن قبل معظم سكان مصر حيث كان عمرو بن العاص وإليه ومهندي تصميم عبور مقاليد الحكم إليه. كلّ هذا مقابل ضعف وتدهور بقية الأحزاب السياسية التي كثيراً ما كانت تفتقد العصبية القبلية والدينية مما جعلها تعاني من داء الخلافات الداخلية مثل شيعة علي،[4] أو لم تستطع أن تتمتع في أي حين من الأحيان بتأييد كافٍ من الناس بسبب الغلو والإفراط والتشدد في مواقفها الدينية والسياسية مثل الخوارج، فضلاً عن كثير من المهاجرين والأنصار البارزين الذين اعتزلوا الفتن والحروب أول ما استهلت رافضين سفك دم مسلم على يد مسلم آخر ، وشق عصا المسلمين وتفرقة ملَئهم، بصرف النظر عن طبيعة الدواعي والأسباب لكل ذلك، راجين ومنتظرين استقامة الأمور ليدخلوا فيما دخل فيه سائر المسلمين ويبايعوا من بايعوه. لأجل كل

---

[4] سجلت كتب التاريخ سوء التزام وانضباط بعض طوائف جيش علي –بل أتباعه جملة- وقد راحوا بعد اغتيال علي إلى الحسن بن علي ليبايعوه خليفة بعد أبيه، على أنه معروف أن من أسباب تنازل الحسن عن الخلافة لمعاوية كانت اضطراب أمر أنصاره واختلال موقفهم بين النصرة والقعود( انظر ذلك: ابن الأثير : الكامل في التاريخ: ج3 ص 271-273. اليعقوبي : تاريخ اليعقوبي : ج2 ص215. ابن كثير : البداية والنهاية ، تحقيق مجموعة من العلماء ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، دون سنة الطبع: ج8 ص16).

هذه العوامل ، بالإضافة إلى الطموح السياسي المقرون بالمقدرة والموهبة عند معاوية ، سرعان ما تسلّم بقوةٍ مقاليد الحكم وسرعان ما آل إليه الأمر[5].



دائم وشامل يمكن به إيقاف الفتن لتباين وتناقض أهداف مختلف الفئات التي لها صلة بها، حيث كان شبه مستحيل إرضاء مطامعهم السياسية أو التوفيق فيما بينها. وفي نحو من أربع سنوات متأزمة ، تمت عملية تحول الحكم إلى معاوية وذلك عن طريق القوة والمغالبة حيناً وعن طريق الحيل والدهاء اللباقة أحياناً أخرى، وعادة ما كان هو نفسه يزاول ذلك أو وزراؤه وقواده وخاصته وسائر أهل بيته. ونكتفي هنا فقط بذكر رفع المصاحف والدعوة إلى حكم القرآن بينه وبين علي إبان وقعة صفين،كما لا يفوتنا ما قام به معاوية من توظيف وسائل متباينة لاستمالة شخصيات بارزة ذات نفوذ سياسي واجتماعي وديني كبير . ولم يندر أن كان من هؤلاء من بايع علياً في بادئ الأمر وحارب معه، أو في حالات أخرى من اعتزل الفتنة مطلقاً ولم ينحز إلى أحد الفريقين[6]. كما استيقن معاوية بأن ترويج وتطبيق بعض جوانب سياسته ، ثم بعد ذلك بقائه كإمام وقائد المسلمين ، كان إلى حد بعيد منوطاً بمدى استمرار استخدام ما كان يستخدمه من الوسائل والأساليب هو واللذين أيدوه ونصروه حينما واجهوا الفئات المعارضة ولا سيما معارضة شيعة علي والخوارج المبعثرة الشعب في العراق والحجاز. وعليه، اصطبغ حكم معاوية الذي استغرق نحواً من عشرين عاماً بصبغة لم تعرفها عهود من سبقه من الخلفاء، وهو الحكم المستند،

---

[5] القاضي أبو بكر بن العربي: العواصم من القواصم، مكة المكرمة ، 1374هـ: ص202-207.

[6] نشير هنا على سبيل المثال إلى الأشعث بن قيس الكندي، أحد زعماء معارضة علي في صفين، وقد كان معاوية استماله وكتب إليه ودعاه إلى نفسه. هو الذي قال لعلي لما رفض دعوة معاوية إلى أن يحكم كتاب الله بينهما:" والله لئن لم تجبهم انصرفت عنك". (انظر اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي : ج2 ص188 و 189). ثم نشير إلى عمرو بن العاص والي مصر لمعاوية الذي اعتزل الفتنة حتى استماله معاوية ورغّبه في الإنخراط في زمرته. ( انظر أبا حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال، تحقيق عبد المنعم عامر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دون مكان وعام الطبع: ص157 و 158). ونلمح أيضا إلى المغيرة بن شعبة والي الكوفة وزياد بن أبيه والي البصرة اللذين سيأتي الحديث عنهما بشيء من التفصيل في ثنايا البحث.

قبل كل شيء على القوة والشدة والحيل والدهاء واللباقة، وذلك ابتغاء إيقاف الفتن والاختلاف وحقن دماء المسلمين ، ثم استقرار واستقامة أمورهم في جميع مجالات الحياة . وقد صار ذلك النوع من السياسة –حسب اجتهاد



اقتضت وجود سياسة حاسمة لمواجهتها . ومن أبرز تلك التغيرات ظهور جيل جديد من الناس وهو غير جيل أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، وهو جيل عاش في عصر غير عصرهم، بما لم يتصفوا به من الصفات . وقد اقترن ظهور هذا الجيل الجديد بظهور عقلية جديدة للحياة، وهي العقلية المخالفة للعقلية التي كانت سائدة في ا تمع زمن ما قبل الفتنة . ولذلك يقول الزهري عن معاوية أنه كان أحد الدهاة الممتازين في الفتنة[7]، وكذلك تصريح الشعبي[8]. ويقول ابن خلدون إنه أول خلفاء المغالبة والعصبية لأجل العصبية التي حدثت لعصره، وأما قبل ذلك فكانت الخلافة اختياراً واجتماعاً[9].

إن أول وأكبر عقبة صعبة الاجتياز في سبيل استثمار معاوية بزمام الحكم كان بلا مرية الحسن بن علي ، الذي اجتمع الناس إليه بعد قتل أبيه فبايعوه على كتاب الله تعالى وسنة نبيه[10]. إلا أن الحسن لم يحرص كل الحرص على

---

[7] بقية الدهاة الذين يذكرهم الزهري هم: عمرو بن العاص، والمغيرة بن شعبة، وكانا مع معاوية ، وقيس بن سعد بن عبادة، وعبد الله بن بديل بن ورقاء ، وكانا مع علي . ( انظر ابن كثير: البداية والنهاية : ج8 ص50. ابن منظور : مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر ، دار الفكر دمشق ، 1989: ج25 ص 156. الذهبي: سير أعلام النبلاء ، تحقيق مجموعة من العلماء ، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السابقة،1990: ج3 ص 22).

[8] بقية الدهاة الذين يذكرهم الشعبي هم: عمرو بن العاص، والمغيرة بن شعبة، وزياد بن أبيه، وكلهم كانوا مع معاوية . أما معاوية فللحلم والأناة، وأما عمرو فللمعضلات، وأما المغيرة فللمبادهة، وأما زياد فللكبير وللصغير. ( السيوطي: تاريخ الخلفاء ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر،1952: ص203. الذهبي: تاريخ الإسلام، تحقيق الدكتور عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي ، بيروت، 1990: ج4 ص123. ابن تغري الأتابكي: النجوم الزاهرة ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، المؤسسة المصرية العامة، مصر ، دون سنة الطبع: ج1 116).

[9] ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون ، مؤسسة جمال ، بيروت،1979: ج2 ص188.

[10] الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ج5 ص158.

الخلافة ، علماً أن معاوية ، بعد أن أُخبر بمقتل علي ، لم يلبث أن تجهز وزحف في أهل الشام إلى الكوفة يريد مواجهة من ظلّ يرفضه هناك ولم يره خليفةً شرعياً للمسلمين. كما ساهم في عدم حرص الحسن على طلب الحكم ومنافسة معاوية يأسه من جيشه لما رأى ما بكثير منهم من كراهية للخروج ونكول



معاوية ، ثم قال:"أيها الناس، إني قد أصبحت غير محتمل على مسلم ضغينة،وإني ناظر لكم كنظري لنفسي، وأرى رأياً فلا تردوا علي رأيي، إن الذي تكرهون من الجماعة أفضل مما تحبون من الفرقة ، ورأي أكثركم قد نكل عن الحرب، وفشل عن القتال، ولست أرى أن أحملكم على ما تكرهون"[11].

وعلى رأس كل ذلك، لم يكن في نية الحسن منذ أول لحظة أن يقاتل أحداً ويسفك دماء المسلمين، ثم يوسع الفجوة ويثير البغضاء والعداوة أكثر فيما بين الفرق المتنازعة ولكن غلبه الناس على رأيه فقبل بيعتهم، ثمّ بعد ذلك خرج مكرهاً لمواجهة جيش معاوية. ويتضح لنا استنكاف الحسن عن تولي الخلافة في الظروف التي كانت سائدة حينئذ في الدولة ، واستعداده للتنازل عن طلبها لصالح من هو أقوى منه وأطمح إليها منه حتى يحقن الدم المسلم وتجتمع الكلمة على أمير واحد، في رده على من بايعه إذ قال لهم:" تبايعون لي على السمع والطاعة، وتحاربون من حاربت، وتسالمون من سالمت"[12]. فارتاب الناس وقالوا:"ما هذا لكم بصاحب وما يريد القتال"[13].

فلما رأى معاوية أن شيعة علي الملتفة بعد مقتله حول ابنه الحسن لم تعد تمثل له ينبوع الخطر العظيم شرع في اغتنام تلك السانحة الذهبية وتحقيق سياسته، أي استقلاله بقيادة المسلمين جميعاً، مجنداً في ذلك جملة ما لديه من الطاقات والموارد. فأول ما أقدم عليه كان التجهيز والخروج مع جيشه القوي

---

11 أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال: ص 216-217.

12 ابن خلدون : تاريخ ابن خلدون : ج2 ص186. ابن قتيبة الدينوري **(يشك بعض الباحثين في صحة نسبة الكتاب إليه):**الإمامة والسياسة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر،1937: ص170.

13 ابن خلدون : تاريخ ابن خلدون: ج2 ص186.

نحو العراق للقتال . على أنه عدل خطته هذه فور ما أحيط علماً بأن الحسن يستنكف عن القتال ، وأنه إنما يبتغي أن يـ ل عن ادعاء الخلافة لنفسه تحت شروط معينة،ثم يصالح القيادة السياسية في سورية ويقدم لها مبايعته وانقياده. فقبل معاوية اقتراحات الحسن هذه وبالمقابل منح له دون أي تردد كل ما



المصادر التاريخية :ألا يأخذ معاوية أحداً من أهل العراق بإحنة، وأن يؤمن الأسود والأحمر ، وأن يعمل في الناس بالقرآن والسنة وحسب الإمكان بسير الخلفاء السابقين، وأن يجعل للحسن ما في بيت ماله في الكوفة وخراج الأهواز أو دار أبجرد مسلماً في كل يوم، وأن لا يذكر أباه إلا بخير[14]. بيد أن بعض المصادر تشير إلى أن الحسن اصطلح مع معاوية على أن له الخلافة ما كان حياً، فإذا مات فالأمر يعود إلى الحسن[15]. غير أننا لا نسلّم بصحة هذا الشرط لأجل أسباب أربعة تالية:

**السبب الأول:**إن هذا الشرط، مع أهميته السياسية والدينية الكبرى،لا تورده بأي شكل من الأشكال المصادر التاريخية الرئيسية مثل تاريخ الطبري، وتاريخ اليعقوبي، وتاريخ المسعودي ، وتاريخ ابن الأثير، وتاريخ ابن خلدون وغيرهم. ولم يذكره الطبري رغم أنه دائماً يورد الروايات المختلفة حتى المتضادة-مع إسنادها-عن كلّ حادث تقريباً، ولا سيما إذا كانت الحوادث ذات أهمية سياسية ودينية . وبالنسبة إلى ابن كثير فقد ذكر هذا الشرط، لكن ليس ضمن الشروط التي يراها صحيحة[16] . وإنما ضمن الشروط التي استخرجها من جملة ما اطلع عليه من الروايات حتى لو كانت ضعيفة، أو مرفوضة، أو

---

14 قارن الشروط الواردة في كل من : ابن كثير : البداية والنهاية: ج8 ص16. الطبري: تاريخ الرسل والملوك:ج5 ص160. الكوفي: كتاب الفتوح، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند،1969: ج4 ص159. أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال : ص218. ابن الأثير : الكامل في التاريخ: ج3 ص272. ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون : ج2 ص186. ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق الدكتور إحسان عباس،دار الثقافة ، بيروت، دون سنة الطبع: ج2 ص66.

15 السيوطي: تاريخ الخلفاء : ص191. ابن قتيبة الدينوري : الإمامة والسياسة: ج1 ص171.

16 انظر الشروط التي سلم بها ابن كثير في : ابن كثير : البداية والنهاية: ج8 ص16.

متناقضة، أو مستبعدة-شأنه في ذلك المنهج شأن الطبري . في حين يمكن أن نستنتج من سياق استعراض تلك الروايات أن ابن كثير لا يسلّم بصحة الرواية التي يرد فيها الشرط المذكور ، مع أنه يكف عن الطعن فيها[17].

**السبب الثاني:** لو صح هذا الشرط لكان من المتوقع أن يتولى الحسن



أن صالح وبايع قيادته السياسية ، إذ إنه وارث شرعي لمقاليد الحكم بعد ذهاب معاوية . ولكان عندئذ قادراً على أن يشرع –بموجب إمكاناته- في تقريب بعض الفرق المتنازعة من بعض وتسوية الفروق وسوء التفاهم فيما بينها.ونذكر في هذا السياق أن سبباً من أسباب تنازل الحسن عن طلب الحكم كانت ميوله إلى حقن الدماء وإيقاف الاختلاف والفتنة والتقاتل بين المسلمين، وهو ما يحقق معجزة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الذي يروى عنه أنه قال يوماً عن الحسن:"إن ابني هذا سيد ولعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين"[18]. وعليه، سميت السنة التي وقع فيها الصلح بين الحسن وبين معاوية، أي سنة أربعين، بسنة الجماعة لاجتماع كلمة المسلمين فيها على معاوية. ولئن تنازل الحسن عن الخلافة مؤقتاً فقط-كما هو مدلول الشرط المشار إليه-لكان طبيعياً أن يظل مهتماً بالتطورات السياسية في الدولة مؤثراً فيها ومتأثراً بها. كما كان طبيعياً لو أنه أعان ، بأي أسلوب من الأساليب ، القيادة السياسية القائمة على تطبيق ما جرى الاتفاق عليه بينه وبينها، أو تطبيق أي برنامج أو مشروع سياسي مفيد، وما أمكن لا محالة أن يكون عنده بمثابة استعدادات وتمرينات إضافية ليوم سيلقى فيه عبء رياسة المسلمين على عاتقه. ولكن، بعد أن تم الصلح بوقت يسير ، غادر الحسن الكوفة حيث كان مقر شيعته وعاصمة خلافة أبيه وعاصمة خلافته إلى يوم الصلح، ومضى على المدينة حيث اعتزل الحياة السياسية اعتزالاً تاماً ولم يشأ أن يخوض فيها من طريق مباشر ولا غير مباشر. وقال في إثر مصالحة معاوية:"ما أنا بالراغب في ذلك (الخلافة)، ولو أردت هذا الأمر لم أسلّمه إليه"[19].ولأجل مواقف الحسن هذه

---

[17] المرجع نفسه: ج8 ص42-43 .

[18] البخاري: صحيح البخاري ، كتاب الصلح، حديث رقم 2505.

[19] الكوفي : كتاب الفتوح: ج4 ص159.

ا مه أصحابه بأنه مذلّ المؤمنين،وعار المؤمنين، ومذلّ العرب، ومخرج الناس من



**السبب الثالث:**أن الحسن لم يكن من وجهة نظر معاوية إنساناً كُفؤاً للقيام بأداء واجبات الخلافة[21]، وعليه، فحين بايعه الناس في الكوفة خرج معاوية من الشام مع جيشه ليجبره على عزل نفسه. لم يكن إذن لائقاً بإمام المسلمين الذين بايعوه على السمع والطاعة أن ينوي الاستخلاف على أمور دينهم ودنياهم من هو عاجز وناقص[22].

**السبب الرابع:**لوصح هذا الشرط لاستخدمته لا محالة معارضة معاوية في الحجاز حجةً عليه حين أصر بوسائل مختلفة على دعوة الناس إلى بيعة ابنه يزيد. ولكن، على الرغم من كثرة وتكرر المحاجات بين الطرفين حول هذا الموضوع، وجهاً إلى وجه أحياناً وفي صورة مراسلات أحياناً أخرى، لا نستطيع أن نعثر على أنّ أحد أعضاء المعارضة قد استدلّ بالشرط المذكور على أنه ينبغي لمعاوية أن يستخلف على الناس شخصاً آخر دون أن يكون من أهل بيته، أو يجعل الأمر من بعده شورى بين المسلمين[23].

ويرد أن معاوية قبل أن يعلمه الحسن برغبته في المصالحة كان يحاول أن يستميل ويغرر بالمال بعض الأشخاص البارزين في معسكره لكي تضعف

---

20 انظر الطبري : تاريخ الرسل والملوك: ج5 ص 165. أبو الفرج ابن الجوزي : المنتظم في تاريخ الأمم والملوك: ج5 ص184. أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال : ص 220-221. ابن كثير : البداية والنهاية: ج8 ص20 و 43. ابن تغري الأتابكي : النجوم الزاهرة: ج1 ص121. اليافعي : مرآة الجنان، دار الكتاب الإسلامي ، القاهرة ، الطبعة الثانية ،1993: ج1 ص118.

21 الكوفي : كتاب الفتوح: ج4 ص152.

22 إن هذا الكلام لا يمكن أن يقال ضد ولاية العهد ليزيد ، لأن يزيد- وفق اجتهاد أبيه وخليفة المسلمين معاوية – كان رجلاً مناسباً للخلافة ، بل كان خير الناس ، وفي استخلاف معاوية إياه مصالح كثيرة للأمة الإسلامية.

23 انظر عن بعض المحاجات والمجادلات حول موضوع بيعة يزيد بين معاوية وبين المعارضة في المدينة في : ابن قتيبة الدينوري : الإمامة والسياسة: ج1 ص173-201. الكوفي : كتاب الفتوح: ج4 ص224-149. ابن خياط: تاريخ خليفة ابن خياط، دار الكتب العلمية ، بيروت، 1995: ص131-134.

وتنحط شوكته فيخذله جيشه في حالة ما لم يكن مناص من الحرب ، وكذا يجتنب أو على الأقل يقلّل سفك الدماء . وعلى سبيل المثال يروى أنه وجه إلى قيس بن سعد، أمير جيش الحسن، يبذل له ألف ألف درهم على أن يصير معه أو ينصرف عنه. فأرسل إليه بالمال ، على أنه رفض أن يلحق به أو ينصرف عنه.وكذلك أرسل معاوية بنفس المبلغ على عبيد الله بن عباس ، أحد ولاة



الحسن من يتحدث أن قائد جيشه قيس بن سعد قد صالح معاوية وصار معه، وفي الوقت نفسه كان يوجه إلى قيس بن سعد من يتحدث أن زعيمه الحسن قد صالح معاوية[24]

فلما وقعت المصالحة وانتهى الأمر إلى معاوية امتنع قيس ابن سعد مع جيشه عن بيعته، ولم يزل يمتنع حتى أرسل غليه معاوية بسجل قد ختم عليه في أسفله، فقال:"أكتب في هذا السجلّ ما شئت، فهو لك".

فاشترط قيس في السجل له ولأصحابه الأمان على ما أصابوا من الدماء والأموال، ولم يسأل مالاً. فأعطاهم معاوية ما سألوا[25].

ومما لا ريب فيه أن معاوية كان يتعامل مع شيعة علي ثم ابنه الحسن في ضوء تعاملهم مع النظام القائم والذين تولوا تطبيق ذلك النظام . فبقدر ما كانوا يخالفون السلطة ويأبون انقيادهم ويهيجون الناس على عصيا م بقدر ما عنفت وتشددت السلطة في تعاملا ا معهم . وبالعكس ، بقدر ما تحالفوا وأطاعوا سياسات الحكام بقدر ما طابت وحسنت مواقف وتصرفات هؤلاء تجاههم.

ونذكر في هذا الصدد حجر بن عدِي، من عظماء أصحاب علي ، الذي اعتاد مع عصبته حصب[26] من كان من عمال معاوية يذم علياً ويشيع عنه ما لم يلق به يوم الجمعة على منبر مسجد الكوفة ، فضلاً عن ذمهم معاوية وتبرئهم

---

24 اليعقوبي : تاريخ اليعقوبي : ج2 ص 214-215.

25 الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ج5 ص164. ابن خلدون : تاريخ ابن خلدون : ج2 ص187. ويذكر أن معاوية كان يراسل قيس بن سعد ويكايده ويستميله إلى جانبه حتى زمن علي، وهو حينئذ أميره على مصر .( ابن تغري الأتابكي: النجوم الزاهرة: ج1 ص98-101).

26 أي الرمي بالحجارة والحصى.

منه ومن حكمه. أما المغيرة بن شعبة، أول عامل لمعاوية هناك ، فكان يحاول أن يترضاهم بالأموال رغبةً في اجتناب القتل وسفك الدماء[27]. فلما مات المغيرة وجمع معاوية لزياد الكوفة إلى البصرة التي كان عليها يومئذ، واصل حجر وعصبته فعل ما كانوا يفعلونه آنفاً.فحسبهم زياد ووجههم جميعاً-ثلاثة أو ستة أفراد بلا حجر –إلى معاوية . وكان معاوية قد استشار الناس فيهم فكان



معاوية إلى زياد كتاباً آخر في أمرهم، فأشار عليه بقتلهم إن كان له حاجة في ملك العراق، فعند ذلك أمر بقتلهم . فدخل الناس بعد أن وقع الأمر على معاوية معترضين على قتله حجراً وأصحابه زاعمين أ م لم يكونوا أحدثوا ما استوجبوا به القتل . فكان جواب معاوية:"قدكنت هممت بالعفو عنهم إلا أن كان كتاب زياد ورد علي يعلمني أ م رؤساء الفتنة، وأني قتلتهم اجتثثت الفتنة من أصلها"[28]. وقال أيضاً:"وجدت في قتله صلاح الناس وخفت من فسادهم"[29]. فلقيت عائشة أم المؤمنين معاوية بمكة فقالت له:" يا معاوية ، أين كان حلمك عن حجر"؟ فقال لها :"يا أم المؤمنين، لم يحضرني رشيد"[30]. وفي رواية أنه قال لها :" فقدته حين غاب عني من قومي مثلك يا أماه"[31][32].

---

27 أبو حنيفة الدينوري : الأخبار الطوال: ص223.

28 المرجع نفسه: ص 223-224. ابن كثير: البداية والنهاية : ج8 ص 53-54 الطبري : تاريخ الرسل والملوك: ج5 ص 253-256 . أبو الفرج الأصفهاني : ألاغاني ، تحقيق عدد من العلماء، دار إحياء التراث العربي ، بيروت، دون سنة الطبع:ج17 ص 134-153.

29 الذهبي : تاريخ الإسلام: ج4 194.

30 الطبري : تاريخ الرسل والملوك: ج5 ص257.

31 32. ابن كثير : البداية والنهاية :ج8 ص55. أبو الفرج الأصفهاني : الأغاني : ج17 ص 154.

وحتى تورد بعض الروايات أن معاوية هو الذي دس إلى الحسن من سمه. (المسعودي: مروج الذهب ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة ، بيروت 1982: ج3 ص5 والمسعودي : التنبيه والإشراف ، دار ومكتبة الهلال ، بيروت 1981: ص276. السيوطي : تاريخ الخلفاء : ص 192) على أن ذلك ، كما قال ابن كثير ، أمر مستبعد وليس بصحيح وقال ابن خلدون إن ذلك من أحاديث الشيعة وحاشا لمعاوية ، الصحابي الجليل وكاتب الوحي ، من ذلك ( ابن كثير : البداية والنهاية : ج8 ص44. ابن خلدون : تاريخ ابن خلدون : ج2 ص187 القاضي أبو بكر بن العربي : العواصم من القواصم : ص213-214).

واعتمد معاوية أساليب القوة والشدة والدهاء واللباقة في الحكم طوال مدة خلافته ولا سيما في اللحظات الخطرة ، واستعان في ذلك بشخصيات مقتدرة وموالية في وقت واحد، ممن كان دائماً حوله من وزرائه وبطانته وأهل بيته ومن ولاه على شؤون بعض الأقاليم مثل العراق والحجاز التي كانت تعد منذ استتباب الحكم في يد معاوية مراكز المناهضة ضد النظام القائم فولى مثلاً المغيرة بن شعبة على الكوفة ، معقل شيعة علي ومن بعده الحسن، لما قُتل علي



والمغيرة شخصية مشهورة بالدهاء والخبرة السياسية السابغة . أسلم عام الخندق وبعثه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعد إسلام أهل الطائف هو وأبو سفيان ابن حرب فهدما اللات.وبعثه أبو بكر إلى البحرين، وشهد اليمامة واليرموك،وشهد القادسية في عصر عمر بن الخطاب ، وولاه عمر فتوحاً كثيرة ، فاستنابه عمر على البصرة ثم على الكوفة، واستمر به عثمان حيناً ثم عزله، فبقي معتزلاً عن الفتنة التي عقبت مقتل عثمانحتى كان أمر الحكمين يوم معركة صفين فلحق بمعاوية . ويرد عنه أيضاً أنه كان من الدهاة الممتازين في الفتنة[33] لحد أن أحد أصحابه قال عنه:"لو أنّ مدينة لها ثمانية أبواب لا يخرج من باب منها إلا بمكر لخرج المغيرة من أبوابا كلها"[34]وهو الذي أشار على معاوية أن يبايع لابنه يزيد فبدا لمعاوية أن يأخذ بما أُشير عليه[35].

واستعان معاوية في تنظيم وضبط ومراقبة البصرة حيث كان التذمر على النظام القائم شديداً جلياً والفسق ظاهراً فاشياً[36]بشخصية قوية أخرى، ألا وهي زياد ابن أبيه. إن معاوية لم يول زياداً البصرة إلا عام 45هـ ، وقبل ذلك –منذ عام41هـ -كان عليها عبد الله بن عامر الذي كان ليناً كريماً سهل

---

33 السيوطي : تاريخ الخلفاء : ص203 . الذهبي : تاريخ الإسلام: ج4 ص 123. الطبري : تاريخ الرسل والملوك : ج5 ص 164. ابن منظور : مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر : ج25 ص156.

34 ابن كثير : البداية والنهاية :ج8 ص51 الطرطوشي: سراج الملوك، تحقيق محمد فتحي أبو بكر ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ،1994: ج1 ص 282.

35 ابن قتيبة الدينوري : الإمامة والسياسة : ج1 ص173.

36 الطبري : تاريخ الرسل والملوك: ج5 ص217.

الولاية ، لا يأخذ على أيدي السفهاء ، ولا يعاقب على سلطانه، ولا يقطع لصاً، ففسدت البصرة بسبب ذلك أيام ولايته. فقيل له في ذلك، فقال :" أنا أتألف الناس ، فكيف أنظر إلى رجل قد قطعت أباع وأخاه!"[37] وقد كان زياد رجلاً عالماً وخطيباً، كما كان أحد الدهاة عظيم السياسة قوي الهيبة صحيح العقل سديداً شهماً فطناً بليغاً-كما نعته ابن الطقطقا-[38] لما كان يوليه



أكابر الصحابة فخطب زياد خطبة بليغة لم يسمعوا بمثلها . فلما ولي علي الخلافة استعمل زياداً على فارس فضبطها وحمس قلاعها وقام فيها مقاماً مرضياً واشتهرت كفاءته. فساء معاوية أن يكون من أصحاب علي رجل مثل زياد أراده لنفسه. فظل يراسله ويرغّبه إلى زمرته ويستميله بكل وسائل ممكنة حتى قُتل علي فجد معاوية في استصفاء مودته. وأخيراً نجح معاوية في إلحاق زياد بزمرته، وذلك لأنه أذاع بعون عدد كبير من الشهود أن زياداً أيضاً ولد أبي سفيان الذي وقع في الجاهلية على سمية ، أم زياد، فعقلت منه بزياد ثم وضعته على فراش زوجها عبيد، أبي زياد[39]. ويقال عنه أيضاً إنه كان من الدهاة البارزين في الفتنة . وأما براعته وفضائله وحدته وحتى عنفه في الحكم فجملتها تتجلى في خطبته التي ألقاها لما قدم إلى البصرة والياً عليها، وسنكتفي باقتطاف ختامها حيث تنعكس أهم جوانب سياسة زياد خاصةً وسياسة القيادة الأموية عامةً، يقول زياد:"...أيها الناس إنا أصبحنا لكم ساسةً، وعنكم ذادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا ، ونذود عنكم بفيء الله الذي خولنا ، فلنا عليكم السمع والطاعة فيما أحببنا، ولكم علينا العدل فيما ولّينا ، فاستوجبوا عدلنا وفيئنا بمناصحتكم. واعلموا أني مهما قصرت عنه فإني لا أقصر عن ثلاث : لست محتجباً عن طال حاجة منكم ولو أتاني طارقاً بليل، ولا حابساً رزقاً ولا عطاء عن إبانه، ولا مجمراً لكم بعثاً. فادعوا الله بالصلاح

---

[37] المرجع نفسه: ج5 ص212.

[38] ابن الطقطقا: الفخري في الآداب السلطانية ، دار بيروت ،1980: ص111.

[39] انظر : المرجع نفسه: ص109 و 110 . الذهبي : تاريخ الإسلام: ج4 ص208-209 .

لأئمتكم ، فإ م ساستكم المؤدبة لكم، وكهفكم الذي إليه تأوون، ومتى تصلحوا يصلحوا . ولا تشربوا قلوبكم بغضهم، فيشتد لذلك غيظكم ، ويطول له حزنكم ، ولا تدركوا حاجتكم،مع أنه لو استجيب لكم كان شراً لكم. أسأل الله أن يعين كلاً على كل ، وإذا رأيتموني أنفذ فيكم الأمر فأنقذوه على أذلاله، وأيم الله إن لي فيكم لصرعى كثيرة ، فليحذر كل امرئ منكم أن يكون من صرعاي"[40] .



والبحرين وعمان، كما أضاف إليه في آخر الأمر الكوفة ، وذلك عام50هـ بعد وفاة المغيرة بن شعبة. وكان زياد، كما يصفه معظم المؤرخين، أول من شد أمر السلطان، وشيد الملك لمعاوية، وألزم الناس الطاعة، وتقدم في العقوبة،وجرد السيف، وأخذ بالظنة، وعاقب على الشبهة، وخافه السفهاء والذعار خوفاً شديداً، وأمن الناس على أنفسهم ومتاعهم حتى كان الشيء يسقط من الرجل أو المرأة فلا يعرض له أحد حتى يأتيه صاحبه فيأخذه[41] .

وبالنسبة إلى عمر بن العاص ، فاتح مصر سنة 20هـ والعامل عليها لعمر ووقتاً يسيراً لعثمان، فهو لأجل فضائله السياسية والدينية كان مهندس تصميم تحول الخلافة إلى معاوية واستقرارها لديه، وكان معاوية يستعين به كثيراً حتى ماكادت تقع معضلة سياسية في الدولة إلى واستشاره معاوية فيها[42].لقد كان عمرة في الحقيقة معتزلاً الفتنة أول ما بزغت حتى استماله معاوية ورغبه إلى معسكره قبيل معركة صفين، فولاّه بالمقابل مصر التي فتحها في عصر عمر

---

[40] الطبري : تاريخ الرسل والملوك : ج5 ص220 و 221.

[41] انظر المرجع نفسه: ج5 ص222. ابن الأثير : الكامل في التاريخ: ج3 ص307, ابن خلدون : تاريخ ابن خلدون : ج3 ص8. أبو الفرج ابن الجوزي : المنتظم في تاريخ الأمم والملوك: ج5 ص212-213.

[42] انظر: أبا حنيفة الدينوري : الأخبار الطوال: ص 157-158، 222 . الكوفي : كتاب الفتوح ج2 ص 415-418، ابن العماد: شذرات الذهب ، دار الفكر 1988: ج1 ص 53.

فولاّه عليها، ولم يزل والياً عليها حتى عزله عنها عثمان عام 25هـ[43]. ويبدو أن عمرو الوالي، ومصر الولاية، مثّلا في بعض الأوقات سنداً معنوياً ماديا لسورية، مركز الخلافة في مقاومة وضبط المعارضة ثم تمتين الحكم في الآفاق ، وبالطبع تثبيت وتوطيد معاوية في كرسي الخلافة. وقد كتب معاوية يوماً إلى عمرو، وهو على مصر: "أما بعد، فإن سؤال أهل الحجاز، وزوار أهل العراق قد كثروا علي، وليس عندي فضل من أعطيات الجنود، فأعني بخراج مصر هذه



وأما منطقة المدينة وضواحيها فنمط معارضة سكا ا ضد حاضرة الخلافة في سورية تلون بلون خاص مخالف لأنماط المعارة في بعض الأمصار، وذلك لأن المدينة كانت مقر أكثرية الصحابة الكرام و، وذراريهم، كما كانت عاصمة الدولة الإسلامية منذ الهجرة إلى أيام علي، إذ حول علي عاصمة حكمه إلى الكوفة بعد أن بايعه أهل المدينة، غير أ ا رغم ذلك ظلّت تؤدي دوراً ملحوظاً ومؤثراً إلى حد بعيد في توجيه وصياغة التطورات السياسية في الدولة الإسلامية. ولمّا كانت المدينة داراً لعدد كبير من المهاجرين والأنصار وأبنائهم فإن تلك الميزة كانت تجعلها في الوقت نفسه داراً لأغلبية الصفوة الدينية والعلمية التي بدو ا وبدون استشار ا والاستعانة  ا لم تستطع القيادة السياسية، حيثما كان مقرها وأياً كانت قواعدها واتجاها ا، أن تنجح نجاحاً وافياً في ترويج وإنفاذ برامجها ومشاريعها السياسية.. وهذا في حد ذاته ما أراد علي أن يقول لما اعترض عليه ابنه الحسن قائلاً:"...يا أبت أشرت عليك حين قتل عثمان وراح الناسي إليك وغدوا، وسألوك أن تقوم بذا الأمر ألا تقبله حتى تأتيك طاعة جميع الناس في الآفاق..." فأجابه علي: "أما انتظاري طاعة جميع الناس من جميع الآفاق، فإن البيعة لا تكون إلا لمن حضر الحرمين من المهاجرين والأنصار، فإذا رضوا وسلموا وجب علي جميع الناس الرضا

---

[43] يقول ابن الطقطقا عن استمالة معاوية لعمرو: "وكان عمرو بن العاص احد الدهاة وكان أول ما نشبت الفتنة بين أمير المؤمنين علي، عليه السلام، ومعاوية معتزلاً للفريقين. فرأى معاوية أن يستميله ويتقوى برأيه ودهائه ومكره، فاستماله ووصل حبله بحبله، وولاه مصر ". (ان الطقطقا: الفخري في الآداب السلطانية : ص 105.

[44] أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال : ص 222.

والتسليم.."[45] وكان ذلك أيضاً في ذهن علي إ كتب إلى معاوية في إحدى رسائله: "إن بيعتي بالمدينة لزمتك وأنت بالشام، لأنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر، وعمر، وعثمان، على ما بايعوا عليه. فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يرد ، وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإذا اجتمعوا على رجل وسموه إماماً كان ذلك لله رضا، وإن خرج عن أمرهم خارج ردوه إلى ما خرج عنه ، فإن أبوا قاتلوه إلى أتباعه غير سبيل المؤمنين..."[46].



أهلها مصدراً فقهياً يعتمد عليه في فتاواه. كما كان يرى أن أهل الحرمين إذا بايعوا لزمت البيعة أهل الإسلام[47]. وفي رسالة مالك من المدينة إلى الليث بن سعد في مصر ما يجلّ على عظم اعتماده على عمل أهل المدينة في فتاواه. وقد كتب إليه: "إنما الناس تبع لأهل المدينة ، إليها كانت الهجرة وبا نزل القرآن وأُحلّ الحلال وحرم الحرام إذ رسول الله بين أظهرهم يحضرون الوحي والت يل ويأمرهم فيطيعونه ويسن لهم فيتبعونه..ثم قام من بعده أتبع الناس له من أمته ممن ولي المر من بعده فما نزل بم مما علموا أنفذوه، وما لم يكن عندهم فيه علم سألوا عنه..ثم كان التابعون من بعدهم يسلكون تلك السبل ويتبعون تلك السنن، فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهراً معمولاً به لمن أرد لأحد خلافه للذي في أيديهم من تلك الوراثة التي لايجوز لأحد انتحالها ولا ادعاؤها..."[48].

وليس من العجب إذن أن كانت المدين مركز المناهضة الفريدة لسياسة معاوية، وفي جبهتها كان يقف المهاجرون والأنصار وأبناؤهم. وقد أشار عمرو بن العاص إلى الميول السياسية الجملة سكان المدينة حينما استشاره معاوية في أن يستنصرهم، فقال : "إنك إنما تكتب إلى نفر منهم راضين بعلي

---

[45] المرجع نفسه: ص 145-146.

[46] ابن عبد ربه الأندلسي: العقد الفريد، تحقيق الدكتور عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية ، بيروت 1983: ج5 ص 80.

[47] القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق الدكتور أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة ، بيروت، ودار مكتبة الفكر، طرابلس، 1967: ج1 ص 64-65.

[48] المرجع نفسه: ج1، ص62.

فلا يزيدهم كتابك إليهم إلا بصيرة ومحبة لعلي، ومنهم من يهوى عثمان فلا يقدر أن يزيده على ماهو عليه، ومنهم معتزل عن علي وعثمان ولا يلتفت إلى كتابك"[49]. وقد نوه بذه المواقف السياسية المعارضة لأهل الحجاز بصورة عامة صعصعة بن صوحان، العالم بالعرب وبأحوالهم في الجاهلية وبعدها، لمّا سأله معاوية عن "أخبار أهل الحجاز" أجاب : "أسرع الناس إلى فتنة، وأضعفهم عنها، وأقلّهم غناء فيها، غير أن لهم ثباتاً في الدين، وتمسكاً بعروة اليقين، يتبعون الأئمة الأبرار ، ويخلعون الفسقة الفجار"[50].



تعاملاً مخالفاً لتعامله مع الناس في الأقاليم الأخرى تبعاً لميولهم السياسية وتقديراً لتفانيهم البالغ في الشؤون الدينية والعلمية. فكثيراً ما كان يراسلهم ويغريهم بالمال، ولاسيما في الحالات المتأزمة ، ليستجلب تأييدهم ودعمهم. وكان يلتقي بهم شخصياً ويحاورهم بل يناظرهم كلما ذهب إلى مكّة معتمراً وإلى المدينة زائراً أو في مواسم الحج. وإذا عجز عن الحضور ومقابلتهم في مواسم الحج- لسبب من الأسباب- كان يستنيب من يتولى بدله هذه المهمة الحساسة .وفي السنة التي قرر معاوية أن يأخذ البيعة لابنه يزيد بولاية العهد ، أي عام 50هـ[51]، أقام للناس الحج فأمر لمن بايع يزيد بجوائز جزيلة ولم يعط لمن انصرف عن البيعة مثل بعض بني هاشم[52]. وفي السنة التالية، أي عام 51هـ، أوفد معاوية يزيد إلى الحج ففرق بمكة والمدينة أموالاً كمثيرة..ثم إنه انصرف وكثير من الناس عنه راضون"[53]. ويقول ابن أعثم الكوفي عن سياسة معاوية

---

[49] الكوفي : كتاب الفتوح: ج2 ص 415.

[50] المسعودي : مروج الذهب: ج3 ص51.

[51] إن الحسن بن علي قد توفي عام 49هـ ولم يلبث معاوية بعد ذلك إلا يسيراً حتى دعا الناس إلى بيعة يزيد. وثمة روايات تشير إلى أن معاوية قد هم ببيعة يزيد قبيل وفاة الحسن إلا أنه أعرض عنها . (ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة: ج1 ص 180).

[52] الكوفي: كتاب الفتوح: ج4 ص 244-245.

[53] المرجع نفسه: ج4 ص 225.

هذه: "ولم يزل معاوية يوطن الناس على بيعة يزيد ويعطي المقارب ويداني المتباعد حتى مال إليه أكثر الناس وأجابوه إلى ذلك"[54].

فلما ولّى معاوية مروان بن الحكم على المدينة –وهو القارئ لكتاب الله والفقيه في دين الله، والشديد في حدود الله، والمتتبع في القضاء لقضايا عمر بن الخطاب[55]- أظهر انه فعلاً أدرك صميم مشكلة تلك المنطقة، ثم إنه نوى أن يعالجها معالجةً لائقةً وفعالةً، أي بوسائل سلمية، قائمة على الدهاء والعلم. وفي ضوء هذه السياسة المرنة يرد أن مروان كثيراً ما كان إذا وقعت معضلة، سياسةً كانت أو دينيةً، جمع من عنده من الصحابة فاستشارهم فيها[56]،مما



المدينة، ولاسيما مع قياد ا العلمية[57]. وهو الذي أقام للناس الحج محل الخليفة في سنين متعددة. إلا أن معاوية لم يكن دائماً راضياً عن وعن الأساليب التي كان يواجه با بعض المسائل الطارئة ، مثل مسألة إخراج البيعة من أهل المدينة يزيد[58]، لذلك عزله غير مرة ثم أعاده[59]. والشخص الذي كان غالباً يحلّ محل مروان في أثناء غيابه المؤقّت عن ولاية المدينة – وذك مرتين- كان سعيد بن العاص. كما أن هذا الاختيار يدلّ أيضاً على اهتمام معاوية البالغ بإقليم المدينة ضواحيها ومافيها من مناخ سياسي وديني وعلمي فذّ، إذ أن سعيداً كان يعد من سادات المسلمين والأجود المشهورين، وكان عالماً فصيحاً ، ومعلّماً للقرآن،

---

54 المرجع نفسه: ج4 ص 228.

55 الذهبي: تاريخ الإسلام: ج5ص 230.

56 ابن كثر : البداية والنهاية: ج8 ص 261.

57 سنتكلم عن طبيعة العلاقات لاحقاً.

58 لما بايع يزيدَ بالشام كتب عن بيعته إلى الآفاق، فكتب إلى مروان في المدينة يأمره أن يجمع من قبله من قريش وغيرهم من أهل المدينة، ثم يبايعوا يزيدَ. فلما قرأ مروان كتاب معاوية أبي من ذلك وأبته قريش، فكتب إلى معاوية: "إن قومك قد أبوا إجابتك إلى بيعتكم ابنك، فما رأسيك". فلما بلغ معاوية كتاب مروان عرف أن ذلك من قبله، فكتب إليه يأمره أن يعتزل عمله. وفي رواية أن مروان طلب في رده من معاوية أن يتأتى في أمر يزيد وان لا يعجل حتى يطالع أهل المدينة في ذلك " (انظر ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة :ج1ص 184،. الكوفي: كتاب الفتوح: ج4ص 225).

59 ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة :ج1ص 184

وراوياً عن النبي صلى الله عليه وسلم وبعض كبار الصحابة لما جعله عثمان في من يكتب المصاحف[60]. وثمة روايات تورد أن زياداً طلب من معاوية أن يستنيبه على الحجاز ليضبطها كما ضبط له العراق بعد ما عزل معاوية أول مرة مروان بن الحكم عن المدينة وولى عليها سعد بن العاص، غير أن معاوية لم يوافق على ذلك. فما بلغت أهلَ الحجاز أمنية زياد هذه خافوا خوفاً شديداً أن يتولى شؤو م فيعسفهم كما عسف أهل العراق. وكان عبد الله بن عمر يقول للناس أن يرفعوا أيديهم فيدعوا الله أن يكفيهم يمين زياد، فدعا ابن عمر عليه والناي يؤمنون[61].



الحجاز فقال له: "انظر في أهل الحجاز فهم أصلك وفرعك، فأكرم من قدم عليك منهم ومن غاب عنك فلا تجافِيهم ولا تعقهم..."[62] وأما العراق فإن معاوية أوصاه قائلاً : "وانظر أهل العراق فإ م لا يحبونك أبداً ولا ينصحونك ولكن دارهم مهما أمكنك واستطعت، وإن سألوك على كل يوم أن تعزل عنهم عاملاً فافعل ، فإن عزل عامل واحد هن أيسر وأخف من أن يشهر عليك مائة ألف سيف"[63].

## العلاقات بين القيادتين السياسية والعلمية:

لقد أفضى زمام الحكم إلى معاوية عن طريق الحروب والمغالبة والمكايد والدهاء، ووجدت القيادة العلمية نفسها أمام خيارين: الفوضى واستمرار الحروب الأهلية، أو الرضى والتسليم بسلطة تضمن السلام ووحدة الجماعة،

---

60 انظر ابن كثير: البداية والنهاية: ج8 ص 87.

61 ابن كثير: البداية والنهائية: ج8ص 64. الطرطوشي : سراج الملوك: ج1 ص 284. اليعقوبي : تاريخ اليعقوبي: ج2 ص 229-230.

62 الكوفي: كتاب الفتوح: ج4 ص 263. وفي تاريخ الطبري: "....وتعاهد من غاب..." (الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ج5ص 323) أو "...تعهدْ من غاب...." كما في "الفخري في الآداب الساطانية". (ابن الطقطقا الفخري في الآداب السلطانية: ص 111).

63 الكوفي: كتاب الفتوح: ج4 ص 263. الطبري : تاريخ الرسل والملوك: ج5 ص 323. ابن الطقطقا: الفخري في الآداب السلطانية: ص 111.

وإن لم تكن من جمع الجوانب تجسيداً نموذجياً للمبادئ والمفاهيم الأساسية المتمثلة في القرآن والسنة وخبرات واسعة من التجربة التي مر بها المجتمع الإسلامي المبكّر ماقبل وقوع الفتنة. فاختارت واختار الناس اقتداءً بها الأمر الثاني من أجل الحفاظ على وحدة الأمة، وحقن دماء المسلمين، وتحقيق الهدوء، والعمل على توفير ظروف حيث يمكن أن تتعمق وتتحقق التعاليم والمفاهيم الإسلامية الصافية. وها عبد الله بن عمر الذي سمع معاوية يجاهر بأنه أحق بأمر الخلافة من علي وغيره، فقال: "فحللت حبوتي وهممت أن أقول: أحق بها الأمر من قاتلك وأباك على الإسلام ، فشيت أن أقول كلمة تفرق بين الجمع وتسفك الدماء ويحمل عني غير ذلك"[64].

إن هذا لا يعني أن معاوية لم يكن كُفُؤاً لمنصب الخلافة في عين القيادة



طريق الحرب والحيل والدهاء، وذلك مضاد لأنماط اختيار من سبقه من الخلفاء، ولم ينتخبه طوعاً كثير من الناي، ولاسيما من بين أهل الحجاز، حيث كان يتم عملياً قبل ذلك اختيار إمام المسلمين. مما نقمت منه انه بعد مقتل علي، واستتبت له الأمور لم يجعل أمر الإمامة شورى بين جميع المسلمين لينتخبوا لأنفسهم من يرتضون ، إذْ إن بعض الصحابة كانوا أفضل من معاوية ومن ثم أليق لاحتلال منصب الخلافة[65]. ولذلك فإن كثيراً من أعضاء القيادة العلمية بايعوا كارهين معاوية ولم ينقضوا بيعتهم وعهدهم متوقعين أنّ حكمه هو الحكم المؤقت في دوامه من ثم نفوذه، وأن الأحداث ستعود بعد وفاته

---

[64] البخاري: صحيح البخاري، كتاب المغازي، حديث رقم 3799.

[65] عن موقف جمهور علماء أهل السنة والجماعة سلفاً وخلفاً من علي ومعاوية ومما جرى بينهما من الحروب الأهلية أن الصواب كان مع علي، ومعاوية معذور لأن كلّ ما وقع بينهما كان على سبيل الاجتهاد والرأي. بيد انه من باب أولى عدم التبحر أو الإمساك المطلق عن جدال ما شجر بينهما، كما ذكر ابن تيمية، إذ كان لهما لما وقع عذر يخفى على جلّ الناس. فالخوض فيما شجر بينهما يوقع في نفوس كثير من الناس بغضاً وذماً ، ويكون هو في ذك مخطئاً، بل عاصياً فيضر نفسه ومن خاض معه في لك. (انظر : الشيخ عبد الله الغنيمان: مختصر منهاج السنة لابن تيمية ، دار الأرقم، Birmingham,UK، الطبعة الثالثة، 1995: ص 319. ابن خلدون : تاريخ ابن خلدون : ج2 ص 188. ابن كثير : البداية والنهائية: ج8 ص 129).

إلى مساربا الأولى ، فعليهم وعلى كل من لم يرض بها أن يصبر وينتظر لأنه يجب الأخذ برأ الجماعة ، لأن ذلك أدعى للسلامة والعافية وأنفى للاختلاف والفرقة. وفي هذا قال الحسين بن علي لبعض الناس اليائسين الغاضبين حين صالح السن بن علي معاوية: "ليبسكن كل رجل منكم حلساً[66] من أحلاس بته ما دام معاوية حياً ، فإ ا بيعة كانت والله لها كارهاً، فإن هلك معاوية نظرنا ونظرتم ورأينا ورأيتم"[67]. ونوه عن ذلك معاوية نفسه في أثناء إحدى زياراته للمدينة: "إن الناس أعطونا طاعة تحتها حقد وأظهرنا لهم حلماً تحته غضب، ومع كل إنسان سيف وهو يرى أنصاره، فإن نكثنا نكثوا بنا، ولا ندري أعلينا يكون أو لنا"[68]. كما أن معاوية عِلم عِلْم اليقين أنه لم



أجدرهم بإمامة المسلمين في زمنه. روى ابن كثير أن معاوية خطب عقب مبايعته فقال: "أيها الناس، ما أنا بخيركم، وإن مكنم لمن هو خير مني، عبد الله ابن عمر ، وعبدي الله بن عمرو، وغيرهما من الأفاضل، ولمن عسى أن أكمون أنفعكم ولاية وأنكاكم في عدوكم وأدرككم حلباً"[69].

وعليه،حظِيت السلطة بعلاقات طيبة مع القيادة العلمية بحيث يرد أن بعض العلماء كانوا أحياناً ومدةً معينةً يتولّون بعض مناصب الدولة مثل الإمرة والقضاء، وكانوا يجاهدون تحت قيادة رجال معاوية، ومنهم من كانوا مستشارين لبعض عمال وولاة الدولة، كما كانوا يفدون على الخليفة ويختلفون إليه لتقضى حاجا م. ونذكر على سبيل المثال عبد الله بن عباس الذي كان يتردد على معاوية بدمشق أو إذا جاء معاوية إلى المدينة حاجاً أو

---

66 يقال فلان حلس من أحلاس البيت للذي لا يبرح البيت.

67 ابن قتيبة الدينوري :الإمامة والسياسة: ج1 ص 173.

68 البلاذري: أنساب الأشراف، دار الفكر، بيروت، 1996: ج5 ص 133.

69 ابن كثير: البداية والنهاية : ج8ص 137.

معتمراً فيكرمه زائداً ويعطيه عطاء جزيلاً[70]. وغزا عبد الله بن عباس مع يزيد بن معاوية عام 49هـ بلاد الروم حتى بلغ وحاصرة جيش المسلمين القسطنطينية. وكان بجانب ابن عباس يؤمئذ خلق كثير من كبراء وسادات الصحابة منهم ابن عمرو، وابن الزبير، وأبو أيوب الأنصاري، والحسين بن علي[71]. أما عبد الله بن عمر فكان يصلي خلف الحكام الأمويين ويؤدي إليهم زكاة ماله[72]، وكان يقول: "لا أقاتل في الفتنة وأصلي وراء من غلب"، و "لو اجتمعت علي امة محمد إلا رجلين ما قاتلتهما"[73]. كما كان يقبل جوائز الحكام قائلاً: "لا أسأل أحداً شيئاً ولا أرد ما رزقني الله"[74].وكانت أيضاً عائشة أم



تحفظها لنفسها وخادمتها[75]. وأما أبو هريرة فكان في أثناء الفتنة يصلي خلف علي ويأكل علي سماط معاوية ويعتزل القتال، ويقول إن الصلاة خلف علي أتمّ وسماط معاوية أدسم وترك القتال أسلم[76].وظلّ معاوية يحترمه لأنه كان ممن ينصر عثمان وكان معه في الدار[77].وكان أبو هريرة أيضاً يقبل الهدايا والجوائز من ولاة معاوية على المدينة، أو من معاوية نفسه، على أنه غالب كان يتصدق با على الناس. ويقال عنه إنّ معاوية قد استخلفه مرةً وقتاً يسيراً على المدينة، فلما غضب عليه عزله وولى مروان بن الحكم[78]، كما يرد انه استقضي بالمدينة

---

70 انظر : ابن الطقطقا: الفخري في الاداب السلطانية: ص 104. السيوطي : تاريخ الخلفاء: ص102. ابن كثير: البداية والنهاية: ج8 ص 307. ابن قتيبة الدينوري : الإمامة والسياسة: ح1 ص 183. ابن خلكان: وفيات الأعيان: ح2 ص 66.

71 الطبري : تاريخ الرسل والملوك: ج5 ص 232. ابن الأثير: الكامل في التاريخ: ج3 ص 314. ابن كثير: البداية والنهاية: ج8 ص 34، 153.

72 ابن كثير: البداية والنهاية: ج9 ص 6.

73 ابن سعد : الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، 1957: ج4 149-150.

74 المرجع نفسه: ج4 ص 150.

75 ابن كثير: البداية والنهاية: ج8 ص 139.

76 ابن العماد: شذرات الذهب: ج1 ص 64.

77 الذهبي : تاريخ الإسلام : ج4 ص 357.

78 ابن كثير: البداية والنهاية: ج8 ص 117.

وقبل، ومارس القضاء مدةً[79]. وأما سعد بن أبي وقاص ، أحد الستة أصحاب الشورى وآخر العشرة وفاةً، فيذكر عنه أنه أيضاً بايع معاوية وعاهده وكان يفد إليه، وما سأله سعد شيئاً إلا أعطاه إياه[80]. ويقال عن أبي موسى الأشعر أنه اعتزل الناس والتطورات السياسية بمكة بعد معركة صفين ، على أنه في النهاية اعترف بمعاوية وبايعه[81]. وقد تقدم أنّ مروان بن الحكم غالباً ما كان يستشير الصحابة في المدينة وهن والٍ عليها., وكذلك يرد أن زياد بن أبيه لما ولي البصرة ثم بعد ذلك الكوفة، عقب وفاة المغيرة بن شعبة، كان يستعين في ولايته بعدة من الصحابة منهم أنس بن مالك[82]. وقال الأوزاعي عن كل هذا: "أدركت خلافة معاوية جماعة من أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولم ينتزعوا يداً من طاعة، ولا فارقوا جماعة، وكان زيد بن ثابت يأخذ



ونشير أيضاً إلى العلماء الذين تعاملوا مع السلطة بصورة أ م اعترفوا بمشروعية الخلافة المئوية ولم يعدوا غيرهم أنئذ صالحين لقيادة الأمة الإسلامية. وكان هذا الصنف من العلماء يتحول بسرعة إلى موظفين رسميين للدولة ، مثلما كان يفعل شريح بن الحارث، قاضي معاوية في الكوفة أولاً ثم في البصرة بعد أن أخذه زياد إلى هناك[84]، وزارة بن أوفى، من كبار علماء البصرة وصلحائها،

---

79 وكيع: أخبار القضاة، عالم الكتب ، بيروت، دون عام الطبع: ج1 ص 111.

80 ابن كثير: البداية والنهاية: ج8 ص 75.

81 الذهبي : تاريخ الإسلام : ج4 ص 145.

82 أبو الفرج ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الأمم والملوك: ج5 ص 213. ابن الأثير: الكامل في التاريخ ج3 ص 307.

83 منقول من "الأباطيل يجب أن تحمى من التاريخ" للدكتور إبراهيم علاس شعوط، المكاتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الخامسة، 1983: ص 215.وانظر أيضاً ابن كثير: البداية والنهايةج8 ص 136.

84 كان عمر بن الخطاب أول من استقى شريحاً على الكوفة، وأما الأمويون فلم يزل بخدمتهم قاضياً حتى توفي عام 78هـ وجاء أه استعفى من القضاء قبل موته بسنة، ويُذكر أنه كان قاضياً على الكوفة ستين سنة وعلى البصرة سنة. (ابن منظور : مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر: ج10 ص 294. ابن خياط: تاريخ خليفة بن خياط: ص 141).

القاضي على البصر ، وعبد الله بن نوفل، القاضي على المدينة، لقد كان عبد الله بن نوفل أول من استقضي بالمدينة، استقضاه واليها مروان ابن الحكم، وقال أبو هريرة : "هذا أول قاض رأيته"[85].كما يرد أن أهل بين عبد الله بن نوفل قد أنكروا أن يكون ولي القضاء المدين هو ولا أحد من بني هاشم[86]،وبعد عزل عبد الله بن نوفل ولي القضاء في المدينة أبو سلمة ابن عبد الرحمن بن عوف، الفقيه من متقدمي التابعين. فما انعزل أبو سلمة ولّي أخوه مصعب بن عبد الرحمن بن عوف ، وبجانب القضاء ضم إليه معاوية الشرط أيضاً[87].

إنّ هؤلاء العلماء وغيرهم ممن كانوا على شاكلتهم وقفوا من الأمويين هذه المواقف لأجل استيفاء أكثر شروط الخلافة فيهم، ثم لأن أطرافاً كثيرة من الأمة الإسلامية بايعت لهم، ولنه يجب الأخ برأي الجماعة وهو أقرب إلى الصواب والحق وأبعد عن الضلال الباطل، كما أنه أدعى للسلامة والعافية وأنفى للاختلاف والفرقة. وأخيراً، ارتأوا أن الخروج عليهم غير سائغ إذ إنه لا يمكن أن يؤدي إلا إلى الفتنة وسفك الدماء وتفرقة كلمة المسلمين، وذلك كله



بموجب وجهة نظر هؤلاء العلماء، ال ول إلى الواقع والإلمام به كما هو من غير زيادة أو إنقاص منه، ثم بعد ذلك مواجهته ومحاولة إصلاحه بوسائل مكافئة فعالة وأساليب ناجعة تحقيقاً للمصلحتين الشرعية وا تمعية، من غير إفراط يوقع الناس في الحرج والمضايقة ولا تفريط تضيع به المحافظة على حدود الشرع ومحارمه، بحيث إنه سيمكن بالتدريج إصلاح وتقوية العلاقات بين السلطة والعلماء، والسلطة والعوام، وبين أعضاء الأمة الإسلامية كلها[88]. وهذا شريح القاضي الذي رفض أن يهتم على الإطلاق بالفتن التي أعقبت وفاة معاوية ، وكانت فتنة ابن الزبير تسع سنين وهو لا يخبر ولا يستخبر، وقال : "لما كانت

---

[85] إن قول أبي هريرة هذا يدل على أنهَ ولي القضاء بعد عبد الله بن نوفل.

[86] وكيع : أخبار القضاة: ج1 ص 113. ابن سعد "الطبقات الكبرى: ح5 ص 22.

[87] وكيع : أخبار القضاة: ج1 ص 116-118.

[88] ولأجل هذه الأسباب كان العلماء يتعاملون مع الحكام عبر التاريخ الإسلامي.

الفتنة – أي فتنة ابن الزبير- لم أسأل عنها". وإليه تنسب هذه الكلمات: "في الفتنة ما استخبرت ولا أخبرت ولا ظلمت مسلماً ولا معاهداً ديناراً ولا درهماً"[89].وبسبب مواقفه السياسية هذه عزله ابن الزبير عن القضاء مدةً عندما استولى على الكوفة[90]، في حين يرد في "عيون الأخبار" لابن قتيبة أن شريحاً قعد ولم يقض في الفتنة فاستقضى ابن الزبير رجلاً آخر مكانه ثلاث سنين فلما قتل ابن الزبير أُعيد على القضاء[91].

ومما لاريب فيه أن هذه المعاملات مع القيادة العلمية كانت في مصلحة النخبة السياسية ، إذ إ ا كانت تجاوز تأصيل وتحقّق السلام والاستقرار والنظام. وقد سمح اعتراف القادة العلمية بخلافة معاوية وكذلك الهدوء والاستقرار في الدولة بان يتوجه معاوية إلى تكثيف الجهود ليقوي شرعية حكمه ثم يروج سياساته وسياسات عمالة لدى عامة الناس، ولاسيما لدى الذين كانوا في أول الأمر يتورعون عن الاعتراف به إماماً للمسلمين. ولذا نرى معاوية يجاهد كثيراً ويحض الناس على الجهاد وإعلاء كلمة الإسلام



سنة مرتين، مرة في الصيف ومرة في الشتاء[92]. كما نراه يتصدى في المراحل المبكرة- أي عام 41 هـ و 42 هـ حين كان حكمه في طور الاستتباب- لإخماد حركات وثورات الخوارج التي استطاعت أن تشغل الحكومة والمسلمين جميعاً عن الجهاز والعمل على نشر الدعوة الإسلامية . ومكنت كلك هذه الملابسات المُعينةُ معاويةَ من إرساء قواعد الدولة وتنظيم أمورها الإدارية بحيث سجل التاريخ أنه أول م وضع البريد لوصول الأخبار بسرعة لأنه كان مهتماً غاية الاهتمام بالرسائل التي كانت تصله من أقطار الدولة، فكانت على هذا الأسلوب تصل انتظام وبلا تأخر، وهو أول من وضع ديوان الخاتم، وهذا ديوان

---

89 ابن كثير: البداية والنهاية : ج9 ص 24. ابن سعد: الطبقات الكبرى: ج6 ص 140-141.

90 ابن خياط: تاريخ خليفة بن خياط: ص 168. الذهبي : سير أعلام النبلاء: ج4 ص 103.

91 ابن قتيبة الدينوري: عيون الأخبار، تحقيق الدكتور محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، 1994: ج1 ص 102.

92 ابن كثير: البداية والنهاية : ج8 ص 129.

معتبر من أكبر الدواوين لم تزل السنة جارية به إلى أواسط الدولة العباسية فأسقط[93]، وهو أول من اتخذ الحرس وذلك اعتباراً بما أصاب جميع الخلفاء السابقين ما عدا أبا بكر، من الاغتيال.

إن القيادة العلمي التي كان الناس ستطلّعون إليها أكثر فأكثر ولاسيما في حقبة التوترات السياسية ليتلقّوا مها إرشادات وتوجيهات في قضايا شتى هذه القيادة إن أبت في حال من الأحوال البيعةَ والتعاملَ مع السلطة، فإنما يدل ذلك على أنّ النخبة الدينية والعلمية في الحجاز والمدينة خاصةً لم تعترف بمعاوية كخليفة المسلمين وشرعية حكمه وكلّ ما قام به من المشاريع والبرامج السياسية ليدير الدولة ويضبط أمورها بعد سنوات الاضطرابات، ثم بعد ذلك، فقد علم الناس جيداً أن معاوية تسلم الخلافة زمن الفتنة المُفعمة بالحروب الأهلية الدموية التي كان هو نفسه من المشاركين فيها، كما ألمّوا بأن عدداً كبيراً من أعضاء القيادة العلمية، منهم عبد الله بن عمر وأبو هريرة وأبو موسى الأشعري وسعد بن أبي وقّاص وغيرهم[94]،قد تخلفوا عن القتال المشاركة في



الأمر أن يستقر لديه لكان لك منهم بمثابة الحكم على خلافة معاوية بأ ا غير شرعية وليست إلاّ امتداداً للفتنة القديمة وتفريقاً لكلمة المسلمين.وكان كل ذك بالطبع آخر شيء تمنته القيادة السياسية وهي في خضم تجنيد كل طاقا ا ومواردها للقيام لعملية تسوية الفروق وإزالة سوء التفاهم فيما بين الناس ثم استقطاب وجلب مساند م، لأن الأم الإسلامية هي مصدر شرعية الخليفة وهي التي تحدد نطاق صلاحياته وواجباته، وأما الدين فهو سبب وجود الأمة وهو الأساس الذي تقوم عليه الأمة والسلطة[95].

---

93 ابن الطقطقا: الفخري في الآداب السلطانية: ص 106-107. السيوطي : الوسائل في مسامرة الأوائل، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1986: ص 88.

94 إمام الحرمين الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، قطر، 1400هـ: ص 113.

95 خير الدين يوجه سوي: تطور الفكر السياسي عند أهل السن، دار البشير، عمان، 1993: ص 104. ولذلك قال الخليفة أبو بكر في خطبته الأولى إثر بيعته معبراً عن سلطة الدين والأمة: "أطيعوني ما أطعت الله، فإذا

كما أمكن أن يدلّ تخلف وتنحي القيادة العلمية عن البيعة والتعامل على أ ا إما انضمت إلى صفوف المعارضة النشطة وقتذاك مثل الخوارج أو بعض فئات الشيعة المتطرفة التي لم ترض بتنازل الحسن عن الخلافة لمعاوية، وإما كونت بنفسها نماطاً جديداً من المعارضة قد اصطبغت بصبغة مخالفة لتلك التي اصطبغت با معارضة الخوراج والشيعة والغلاة، ولكن بنفس القدر من الشدة . وفي كلتا الحالتين يكون السلام والاستقرار في الدولة معرضين للاختلال والتزعزع والا يار الذي يعقبه الزوال، إذ إن الناس أضحوا تبعاً للقيادة العلمية، فلو فعلوا شيئاً فعله الناس جميعاً. وقد كتب سعيد بن العاص، أحد ولاة معاوية في المدينة إبان حكمه، عن هذه الحقيقة حينما رفض أهل المدينة، وفي جبهتهم عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير والحسين ابن علي وعبد الرحمن بن أبي بكر ، أن يبايعوا ابنه يزيد، وقال له عن سبب تقاعس هؤلاء عن البيعة: "...إنما الناس تبع لهؤلاء النفر، فلو بايعوك بايعك الناس جميعاً ولم تخل عنك أحد"[96].

وكثيراً ما كانت القيادة العلمية في أثناء هذه الفترة الحاسمة تقوم بمعزل عن



باعتبار على أن مصادر الإسلام ظلّت مستقلة وفي متناول كلّ واحد . وكانت القيادة العلمية في معظم الحالات تستخدم المسجد لأداء فعاليا ا وتسيير سائر شؤو ا تجاه الرعية، ولما كان المسجد بيت الله تعالى، كما هو بيت الجماعة وبيت كل واحد منهم على حدة فإنه لم يلبث أن صارت المساجد في جميع زوايا الدولة الإسلامية معاهد للتعليم، وتدارس القرآن الكريم والسنة، ومحلاً للتذاكر، والإفتاء، والدعوة الإسلامية. إن هذه الجهود والخدمات المتناثرة في هذا الطور ستبدأ تنتظم في القرن الآتي وتتطور إلى تيارات ومدارس علمية، فقهية كلامية وتفسيرية، على المستويين المحلي والإقليمي.وفي هذا الصدد يرد

---

عصيت الله فلا طاعة لي عليكم...فإذا رأيتموني قد استقمت فاتبعوني، وإن زغت فقوموني..." (ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة: ج1 ص 16).

96 ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة : ج1 ص 191.

عن عبد الله بن عمر[97] وعبد الله بن عباس[98] أ ما كانا يفتيان بالمدينة. وكان عبد الله بن عباس يجلس في الصفة في مسجد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وكان الناس يتصدون عن فتياه، فيقول السقاة: "كأنه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، إلا أنه لم يبعث"[99]. كان عبد الله بن عباس أكثر الصحابة على الإطلاق فتوى بحيث كان كبار الصحابة يحيلون عليه في الفتوى[100]، وقد جمع أبو بكر محمد بن موسى بن يعقوب بن أمير المؤمنين المأمون، أحد أئمة الإسلام في العلم والحديث، فتيا ابن عباس في عشرين كتاباً[101]. وقد وصف عطاء بن رباح ا لس العلمي لابن عباس قائلاً: "ما رأيت مجلساً أكرم من مجلس ابن عباس ، لا أعظم ولا أكثر علماً، أصحاب القرآن في ناحية ، وأصحاب الفقه في ناحية، وأصحاب الشعر في ناحية، يوردهم في واد رحب"[102]. ويذكر أن طلاب العلم كانوا يزدحمون على ابن عباس وهو في بيته حتى كان يضيق بم الطريق، فكان يرتبهم في التقديم على حسب مطالبهم ولم يراع ف ذلك سابقاً. فكان أولاً ينادي بالطالبين للقرآن وحروفه وما أرادوا منه، فإذ فرغوا كان يتبعهم الطالبون لتفسير القرآن وتأويله، فإذا فرغوا



الطالبون للفرائض وما أشبهها، فإذا فرغوا كان يتبعهم الطالبون للعربية والشعر والغريب من الكلام . وكان طلبة كل الرتبة يدخلون على ابن عباس حتى يملؤوا البيت والحجرة[103].

كما كانت لكلّ من أبي هريرة وزيد بن ثابت وعائشة أم المؤمنين جلسات علمية بالمدينة[104]، وكلهم كانوا يفتنون با بحيث أنه يقال عنهم إ م

---

97 الذهبي: تاريخ الإسلام: ج5 ص 462.

98 البلاذري: أنساب الأشراف: ج4 ص 44، 50.

99 المرجع نفسه: ج4 ص 50.

100 الكتاني: التراتيب الإدارية ، دار الكتاب العربي، بيروت دون عام الطبع: ج2 ص 413.

101 ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991: ج1 ص 10.

102 البلاذري: أنساب الأشراف: ج4 ص 44. ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين: ج1 ص 15.

103 أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، المكتبة السلفية، دون عام الطبع: ج1 ص 320-321.

104 الكتاني: التراتيب الإدارية: ج2 ص 411. الذهبي: سير أعلام النبلاء: ج4 ص 424، ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين: ج1 ص 10، 28.

كانوا من المكثرين من الصحابة إفتاء[105]،وقال ابن حزم إنه يمكن أن يجمع من فتيا كل واحد من هؤلاء مجلد أو سفر ضخم[106]، وقد جمع شيخ الإسلام تقي الدين السبكي جزءاً سمي " فتاوى أبي هريرة"[107]. أما عائشة فقد كانت كذلك من أكر الصحابة إفتاًء، وقد تلقى منها العلم كثير من الصحابة والتابعين لحد أن أبا عثمان الجاحظ عندما تحدث عن طلبة وحملة العلم في عصر الصحابة والتابعين تبنى مصطلح "أصحاب عائشة" وذكره مقروناً بمصطلح "أصحا، أي تلاميذ وأتباع، عبد الله بن مسعود وعلي بن أبي طالب"[108].ويرد عن سعيد بن المسيب، سيد التابعين ، أنه كان يفتي في عهد معاوية، مع أن كثيراً من أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كانوا متواجدين[109] . ويقال عن عبيدة



بالكوفة ، إنه كان احد أصحاب عبد الله بن سعود الذين كانوا يفتون ويقرئون، وهو الذي كان يوازي شريحاً في القضاء[110]،وكان شريح إذا أشكل عليه أمر كتب إلى عبيدة فيه، وانتهى إلى قوله[111]. وكان عبيدة يكتب كتباً فدعا با عند موته فمحاها وقال: "أخشى أن تضعوها على غير موضعها"[112].

[105] المكثرون من الصحابة إفتاء سبعة: عمرو وعلي وابن مسعود (هؤلاء لم يدركوا خلافة معاوية) وابن عمر وابن عباس وزيد بن ثابت وعائشة . (ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين: ج1 ص 10.

[106] المرجع نفسه : ج1 ص 10.

[107] خير الدين الزركلي: الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة السابعة، 1986: ج3 ص 308.

[108] أبو عثمان الجاحظ: كتاب العثمانية، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت/ 1991: ص93.وَيرد في ها الصدد عن أبي موسى الأشعري أنه قال: "ما أشكل علينا أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حديثاً قط فسألنا عائشة إلا وجدنا عندها منه علماً".وقال مسروق : "لقد رأينا الأكابر من أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يسألون عائشة عن الفرائض". وقال عروة بن الزبير: "ما رأيت أحداً من الناس أعلم بالقرآن ولا بفريضة ولا بحلال ولا بحرام ولا بشعر ولا بحديث العرب ولا بنسب من عائشة". وقال الأحنف: "سمعت خطبة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طال فما سمعنا الكلام من في مخلوق أحسن ولا أفخم من في عائشة" . (أبو الفرج الجوزي : صفة الصفوة، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت، الطبعة الثانية 1992 : ج2 ص 16-19).

[109] ابن سعد: الطبقات الكبرى: ج5 ص 121-122.

[110] الذهبي: تاريخ الإسلام: ج5 ص 482.

[111] ابن كثير: البداية والنهاية : ج8 ص 323.

[112] الذهبي: سير أعلام النبلاء: ج4 ص 43.

وكان شريح يستشير أيضاً مسروقاً،كذلك من تلاميذ ابن مسعود،لأن هذا كان أعلم منه بالفتوى[113]. ومن أصحاب عبد الله بن مسعود غير عبيدة السلماني ومسروق ممن كانوا يقرئون الناس ويعلمو م السنة: علقمة والأسود، والحارق بن فيث ، وعمر بن شرحبيل[114]. ويذكر عن عمر بن شرحبيل انه كان إمام مسجد بني وادعة فضلاً عن التعليم والإقراء، وكان إذا أخذ عطائه تصدق به[115].أما علقمة، أيضاً من تلاميذ عبد الله بن مسعود[116]، فقد كان من علماء الكوفة ومقرئيها ، وجود القرآن على ابن مسعود، وتلا عليه مجموعة من العلماء وتفقّه به أئمة. وتصدى للإمامة والإفتاء ، وكان طلبته يسألونه ويتفقهون به والصحابة متوافرون[117]،حتى جاء أن أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلكم كانوا يسألونه ويستفتونه[118]. ويرد كذلك أن زر بن حبيش، الإمام القدوة ومقرئ الكوفة، تصدر للإقراء فقرأ عليه عدد من العلماء والقراء المشهورين[119].أما نتائج هذه الجهود القيمة العظيمة فقد اختصرها ابن قيم الجوزية فيما صرح بأن الدين والفقه والعلم انتشر في الأمة عن أصحاب ابن



عمر، وأصحاب عبد الله بن عباس، فعلم الناس عامته عن أصحاب هؤلاء الأربعة[120].

وثمة رواية رائعة حيث تتجلى لنا كثرة وحيوية النشاطات العلمية التي كانت القيادة العلمية تقوم با في المدينة – وكان ذلك شأن الحياة العلمية في سائر مدن الدولة الإسلامية: يروى عن الزهري، عن قبيصة بن ذؤيب، قال:

---

113 ابن سعد: الطبقات الكبرى: ج6 ص 82.

114 الذهبي: سير أعلام النبلاء: ج4 ص 65.

115 ابن سعد: الطبقات الكبرى: ج6 ص 106.

116 ويَرد أن عبد الله بن مسعود، الذي توفي عام 32هـ، وعلقمة كانا يصفان الناس صفين عند أبوبا كندة فيُقرئ عبد الله بن مسعود رجلاً ويُقرئ علقمة رجلاً (الذهبي : سير أعلام النبلاء: ج4 ص 55).

117 الذهبي: سير أعلام النبلاء: ج4 ص 54.

118 المرجع نفسه : ج4 ص 59.

119 المرجع نفسه: ج4 ص 167.

120 ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين: ج1 ص 17.

"كنا في خلافة معاوية، وإلى آخرها نجتمع في حلقة بالمسجد بالليل، أنا، ومصعب وعروة ابنا الزبير، وأبو بكر بن عبد الرحمن،وعبد الملك بن مروان، وعبد الرحمن المسور، وإبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة ، وكنا نتفرق بالنهار، فكنت أنا أجالس زيد بن ثابت وهو مترأس بالمدينة في القضاء، والفتوى ، والقراءة ، والفرائض في عهد عمر وعثمان وعلي. ثم كنت أنا وأبو بكر بن عبد الرحمن نجالس أباب هريرة، وكان عروة يغلبنا بدخوله على عائشة[121].

وكان ممن أشرنا إليه من القيادة العلمية من كتب علمه في الصحف والكتب مثل عبيدة السلماني الذي قد سبق ذكره كتبه التي دعا با عند موته فمحاها. وكذلك يرد أن عبد الله ن عباس كان سكت الفتاوى التي يسأل عنها[122]، وروى مسلم في صحيحه أنه ألّف كتاباً في قضاء علي بن أبي طالب[123]، وذلك بعد أن طُلب ذلك منه. وكتب جابر بن عبد الله صحيفة، وكان الناس يرون مجاهداً يحدث عنها[124]، كما تذكر صحيفة ألّفها أبو هريرة، وأخرى ألّفها أبو موسى الأشعري[125]، وكتاب في الفرائض ينسب إلى زيد بن



ولكن، إنّ كلّ ما سبق ذكره لا يعني أن القيادة العلمية كانت تصمت وتقر بكلّ ما كانت تقوم به القيادة السياسية على الجبهات السياسية والاجتماعية والدينية، ولاسيما إذا كان شيء منها مناقضاً لروح وتعاليم الإسلام وسير الخلفاء الراشدين. وعندئذ لم تتردد القيادة العلمية في النصح والنقد بل ومعارضة ومقاومة القيادة السياسية.وعلى سبيل المثال يروى في هذا

121 الذهبي: سير أعلام النبلاء: ج4 ص 424.

122 الكتاني: التراتيب الإدارية : ج2 ص 253.

123 مسلم: صحيح مسلم: انظر مقدمة الكتاب.

124 ابن سعد: الطبقات الكبرى: ج5 ص 467.

125 الدكتور صالح أحمد العلي: دراسات في تطور الحركة الفكرية في صدر الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983: ص 82.

126 الكتاني : التراتيب الإدارية: ج2 ص 256.

السياق أن عبد الله بن عر رحل إلى معاوية يوماً فقال له: "يا أبا عبد الله! كيف ترى بنياننا"؟ أجاب عمر: "إن كان من مال الله فأنت من الخائنين، وإن كان من مالك فأنت من المسرفين"[127].وكان ابن عمر إذا سئل عن الفتيا قال: "اذهب إلى ها الأمير الذي تقلد أمور الناس فضعها في عنقه"[128].وكثرت نصائح عبد الله بن عباس لمعاوية وحواراته معه لحد أن معاوية قال: "ما باحت ( أو خاصمت) أحداً في عقله أشد علي من ابن عباس"[129]. وكان الحسن قد عهد إلى أخيه الحسين أن يدفن مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، فإن خاف أن يكون في ذلك قتال أو شرف ليدفن بالبقيع. فأبى مروان بن الحكم، العامل على المدينة، أن يدفن مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم[130]. فلما خاف الناس وقوع الفتنة أشار سعد بن أبي وقاص وأبو هريرة وجابر وابن عمر على الحسين أن لا يناهض ويقاتل فامتثل ودفن أخاه قريباً منة قبر أمه بالبقيع. فلما وصل الخلاف بين الطرفين أشده قال أبو هريرة لمروان: "والله ما أنت بوال، وإن الوالي لغيرك فدعه، ولكنك تدخل فيما لا يعنيك ، إنما تريد بذا إرضاء من هو غائب عنك-يعني معاوية"[131].وقال أيضاً : "قاتل الله مروان ، قال: والله ما كنت لأدع ابن أبي تراب يدفن مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، وقد دفن عثمان بالبقيع"[132]. وقام يوماً أبو هريرة إلى مروان قد



الماء البارد، وأبناء المهاجرين والأنصار يصهرون من الحر؟ لقد هممت أن أفعل وأفعل"، ثم قال:"اسمعوا من أميركم"[133].وقد سلك هذا المسلك الآخرون من

[127] اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي: ج2 ص 232-234.

[128] الغزالي: إحياء علوم الدين، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثاني ، 1980: ج1 ص 118.

[129] البلاذري: أنساب الأشراف: ج4 ص 67.

[130] السيوطي: تاريخ الخلفاء: ص 194.

[131] ابن كثير: البداية والنهاية: ج8 ص 46، 111.

[132] الذهبي: سير أعلام النبلاء: ج3 ص 275.

[133] ابن عبد ربه الأندلسي: العقد الفريد: ج1 ص 56.

القيادة العلمية من الصحابة والتابعين الفضلاء مثل عائشة أم المؤمنين [134]، وسعد بن أبي وقاص[135]، وجابر بن عبد الله[136]، وأبو سعيد الخدري[137]، وسعيد بن المسيب[138]، والمسور بن مخرمة الزهري[139] وسويد بن غفلة[140] وغيرهم.

وقد وقفت القيادة العلمية هذه المواقف لأ ا كانت تشعر بثقل المسؤولية التي عليها ذلك بأ ا وريثة للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم في بيان الدين الموحى إليه ثم تطبيق تعاليمه في ضوء سنته على جميع مستويات الحياة، ولذا لم تتوقف القيادة العلمية عن ممارسة "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" ممارسة شاملةً حتى إن كان فاعل المنكر أو تارك المعروف النخبة السياسية التي يترأسها الخليفة. وها في الحقيقة أمر متوقع لا يستلزم العجب إذ أن كثيراً من القيادة العلمية كانوا من الصحابة الكرام الذين صاحبوا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وشاهدوا نزول الوحي وشاركوا في بناء ا تمع الإسلامي النموذجي في



أو الركون[141].على أن التغافل عن ممارسة "المر بالمعروف والنهي عن المنكر" ممارسة شاملةً والتملق للحكام لدى عدد من العلماء كحصيلة للفصام بين

---

[134] أبو الفرج الأصبهاني: الأغاني: ج17 ص 357. الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ج5 ص 257. ابن كثير: البداية والنهاية: ج8 ص 55. أبو حامد الغزالي: التبر المسبوك في نصيحة الملوك، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1987: ص 140. المالقي: الشهب اللامعة في السياسة النافعة، تحقيق الدكتور علي سامي النشار، دار الثقافة، المغرب ، 1984: ص 76. وقال معاوية يوماً للحسن بن علي: "عجباً لعائشة تزعم أني في غير ما أنا أهله وأن الذب أصبحت فيه ليس لي بحق" (البلاذري : أنساب الأشراف: ج5 ص 110).

[135] اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي: ج2 ص 237. المسعودي : مروج الذهب: ج3 ص 23-24.

[136] الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ج5 ص 239.

[137] اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي: ج2 ص 217.

[138] المرجع نفسه: ج2 ص 232.

[139] الذهبي: سير أعلام النبلاء: ج3 ص 151، 391.

[140] وهو الإمام القدوة، امتنع عن تولي شيئاً وقبول الهدايا من السلطان. وكان إذا قيل له: " أُعطي فلان ووُلّي فلان" ، قال" حسبي كِسْرتي ومِلْحي" (الذهبي: سير أعلام النبلاء: ج4 ص 72).

[141] وفي هذا الصدد يقال عن الصحابة والتابعين إن عملهم كان في خمسة أشياء: قراءة القرآن وعمارة المساجد، وذكر الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (الغزالي : إحياء علوم الدين: ج1 ص 119).

القيادتين السياسية والعلمية، سيحدث في العهود اللاحقة، وأما العصر الذي نحن بصدده في هذه الدراسة فإنه وضعت فيه بعض بذور تلك الظاهرة ، لا أكثر من ذلك، وهي تفتقر إلى وقت معين لتنمو وتنضج ثم تثمر شيئاً من الثمرات تلبيةً لملابسات مناسبة.

كل هذا من جانب، ومن جانب آخر كان عدد كبير من أعضاء القيادة السياسية أيضاً من صفوف كبار الصحابة وأبنائهم بحيث تيسر في حالات كثيرة لكل من الطرفين التفاهم والتعاون وتجنب أو تجاوز الخلافات والشقاق، مثلما حدث حين عزم معاوية على تحويل المنبر النبوي من المدينة إلى دمشق، وأن يأخذ العصا التي كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يمسكها في يده إذا خطب فيقف على المنبر وهو ممسكها ، حتى عارضه أبو هريرة وجابر بن عبد الله فقالا له: "يا أمير المؤمنين نذكرك الله أن تفعل هذا فإنه لا يصلح أن يخرج المنبر من موضع وضعه فيه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، وتخرج عصاه من المدينة". فترك ذك معاوية ولكن زاد في المنبر ست درجات، واعتذر إلى الناي مما صنع[142].كما أنّ كون كثير من أعضاء القيادة السياسة من صفوف الصحابة الكرام وأبنائهم كان يحد ويقلع جذور الانحراف والانتكاس داخلَ إطار تصرفات بعض عمال الدولة فيما يخص كيفية أداء شؤون الدين والسياسة .وفي هذا الصدد يمكن الإشارة إلى الحكم بن عمرو الغفاري الصحابي الجليل الذي استنابه زياد بن أبيه على غزو جبل الأشل في خراسان فانتصر وأصاب مع جيشه غنائم كثيرة، فجاء إليه كتاب زياد على لسان معاوية أن يصطفي من الغنيمة لمعاوية ما فيها من الذهب



[142] الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ج5 ص 239. ابن كثير :البداية والنهاية: ج8 ص 46.

عليه السلام: "لاطاعة لمخلوق في معصية الله؟ "وقسم في الناس غنائمهم ومن المرخين من يرى انه حبس إلى أن مات بمرور عام 50هـ[143]. وقد لخّص ابن الطقطقا تلخيصاً وافياً مواقف القيادة العمية هذه من معاوية خاصةً والقيادة السياسية عامة إذ قال: "ولا يزال أشراف قريش مثل عبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن جعفر الطيار وعبد الله بنم عمر وعبد الرحمن بن أبي بكر وأبان بن عثمان بن عفان وناس من آل أبي طالب، رضي الله عنهم، يفدون عليه- يعني معاوية – بدمشق فيكرم مثواهم ويحسن قراهم ويقضي حوائجهم، ولا يزالون يحدثونه أغلط الحديث ويجبهونه أقبح الجبه، وهو يداعبهم تارة ويتغافل عنهم أخرى ولا يعيدهم إلا بالجوائز السنية والصلات الجمة"[144].

**تفاقم العلاقات بين القيادتين السياسية والعلمية:**

إن مبادرة معاوية ليبايع ابنه يزيد بولاية العهد قد وترت العلاقات بين القيادتين السياسية والعلمية، والفجوة بين الجانبين منذ تلك اللحظة بدأت تتسع أكثر فأكثر، بحيث صار مستبعداً تضيقها وسدها مالم يتراجع معاوية عن خاطرة المفاجئ ها ويعهد الأمر إلى المسلمين ليتشاورا ثم تواطؤوا على خيار شرعي مقبول. وعليه، جل جهود معاوية الدؤوبة نحو إيجاد التسوية والسلام والاستقرار في الدولة ثم مثابرته على استقطاب وجذب تعاون القيادة العلمية بمدى أوسع مما كانت في بادئ الأمر ومساند م المطلقة لحكمه وسياسته، كلّ هذا صار على شفا جرف هار. إن تبرير معاوية لهذه المبادرة كان علمه بما لقيت الأمة الإسلامية آنفاً من الفتنة والاختلاف، وفي عنقه الموت، فتهيب إن حدث به حدث أن يقع الناس في مثل ما وقعوا فيه بعد



[143] انظر : ابن سعد: الطبقات الكبرى: ج7 ص 28-29. الذهبي :تاريخ الإسلام: ج4 ص 41-42. ابن كثير : البداية والنهاية: ج8 ص 48-49. خير الدين الزركلي: العلام دار العلم للملايين، بيروت الطبعة السابعة، 1986: ج2 ص 267.

[144] ابن الطقطقا: الفخري في الآداب السلطانية: ص 104.

[145] ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة: ج1 ص 173.

معاوية ليسن هذا الأسلوب الجديد لتعين الخيفة فيضيفه إلى قائم التجارب والخبرات المقبولة للحياة السياسية الإلامية ، إذ ذلك كان لا محالة مضاداً لتصرفات الذين سلفوه وكانوا خيراً منه، كما كان تصورفه هذا يعني بداية خلع الصبغة الإسلامية الأصيلة عن مؤسسة الخلافة وصبغها التدريجي بالصبغة الهرقلية والقيصرية والكِسروية[146] حيث يتوارث السلطان الأبناء عن الآباء،وإنما تكون الخلافة في قريش لمن يكون لها كفؤاً ممن ينتخبه المسلمون لأنفسهم ومن تتوافر فيه بقية الشروط المستمدة من حياة وسير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والخلفاء الأربعة الذين تتابعوا من بعده.

ولكن، ما ألمّ به كثير من الناس وفي مقدمتهم القيادة العلمية هو أن يزيد لم يكن أمثر الناس استعداداً وكفاءة لاحتلال عرش الخلافة ، حتى إذا صحت مبدئياً مبادرة معاوية ليبايع له بولاية العهد. وقد أشار إلى ذلك عبد الله بن عباس أول ما التقى بمعاوية وعلم بعزيمته على البيعة[147]، وكذلك صرح بذلك عد الله بن عمر في أثناء اللقاء نفسه قائلاً:"..إن هذه الخلافة ليست برقلية، ولا قيصرية، ولا كِسروية، يتوارثها الأبناء عن الآباء.. ولو كان كذلك كنت القائم با بعد أبي، فو الله ما أدخلني مع الستة من أصحاب الشورى إلا عل أن الخلافة ليست شرطاً مشروطاً.وإنما هي في قريش خاصة لم كان لها أهلاً ممن ارتضاه المسلمون لأنفسهم، من كان أتقى وأرضى..."[148]. وقد أنكر من قبل الأحنف بن قيس، الفقيه ن كبار التابعين في العراق، على معاوية همّه بالبيعة ليزيد قائلاً: "..واعلم أنه لاحجة لك عند الله إن قدمت يزيد على الحسن[149] والحسين، وأنت تعلم من هما، وإلى ماهما،وإنما علينا أن نقول: (سمعنا وأطعنا



[146] أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني: ج17 ص 357. السيوطي : تاريخ الخلفاء: ص 196.
[147] ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة: ج1 ص 181.
[148] المرجع نفسه: ج1 ص 182.
[149] لقد ذكر الأحنف بن قيس هذا الكلام لمعاوية حينما أحيط علماً أن معاوية يهم بالبيعة ليزيد بولاية العهد والحسن وقتئذ لم يزل حياً. وقد أعرض معاوية عن ذكر البيعة حتى وفاة الحسن.
[150] ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة ج1 ص 180. المسعودي : مروج الذهب: ج3 ص 37. ابن كثير: البداية النهاية: ج8 ص 83.

لقد كتب معاوية إلى زياد، وهو واليه على البصرة، يحيطه علماً أن المغيرة ابن شعبة قد دعا أهل الكوفة إلى البيعة ليزيد فأمر له أن يقبل على نفس الشيء من أهل البرة. فلما بلغ زياداً كتاب معاوية دعا برجل من أصحابه يشق بفضه وفهمه فطلب منه أن يذهب إلى معاوية ليخبره أنه يرتئي أن تمويه أحقية يزيد

للخلافة للناس أمر متعذّر جداً لما له من السمة الدينية الواهنة والمكانة العلمية الطفيفة، إزاء النخبة الدينية والعلمية المقاومة من الصحابة الأعلام ورهطهم في الحجاز وما لديها من السمعة الدينية الموقرة والمكانة العلمية العالية والمحترمة.وعليه ، فقد ظن زياد أنه من باب أولى أن يؤجل الأمر إلى ساعة محددة حتى يتغير سلوك يزيد وتتهيأ الأوضاع والظروف بما سيتأتى للخليفة إعلان ذلك القرار. وكانت رسالة زياد: "يا أمير المؤمنين إن كتابك ورد علي بكذا، فما يقول الناس إذا دعوناهم إلى بيعة يزيد وهو يلعب بالكلاب والقرود، ويلبس المصبغ ، ويدمن الشراب، ويمشي على الدفوف ، وبحضر م الحسين بن علي ، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن الزبير، وعبد الله بن عمر، ولكن تأمره ويتخلق بأخلاق هؤلاء حولاً وحولين، فعسينا أن نموه على الناس"[151].

إذا تدبرنا من كلّ منظور ردود فعل القيادة العلمية على ما رامت القيادة السياسية أن تفرض عليها من بيعة يزيد بولاية العهد، ونحاول أن نكتشف دواعيها الرئيسية في ضوء التطورات السياسية والدينية والعلمية في الدول الإسلامية، فإننا نتمكّن من استنتاج مايلي:

**أولاً:** إن القيادة العلمية رضيت بحكم معاوية باعتباره الحكم المؤقّت في دوامه ونفوذه الذي انتقل إليه تلبيةً للظروف التي أحدثتها الفتنة والحروب الأهلية فإن بيعته لابنه يزيد بولاية الحكم كان يتمثّل انتصار وتوطّد واستحكام سياساته وطرائق حكمه، كما كان يقلل إن لم يكن يقضي على أمل استقامة



[151] اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي: ج2 ص 220. ابن كثير : البداية والنهاية : ج8 ص 82-83. الطبري : تاريخ الرسل والملوك: ج5 ص 302-303.

لدى من ناهضوا معاوية من النخبة الدينية والعلمية باسم الشورى العمة والتأسي بالخلفاء الأوائل.

**ثانياً:** لقد وعت القيادة العلمية أن بيعة معاوية لابنه بولاية الحكم دون أن يأخذ بنظر الاعتبار آراء المسلمين ولاسيما قياد ـم العلمية ستسهم في المستقبل في إماتة مفهوم الشوري والانتخاب ، ذلك المفهوم الذي يضمن الحيوية والتقدم للأمة الإسلامية في جميع ساحات وأطر الحياة في كلّ مكان وزمان، وستسهم في المقابل في سن سنن غير إسلامية أشبه بسنن الأقوام الضالّة الأخرى الإسلامية التي جاء الإسلام في حقيقة الأمر لأجل استئصالها وإرساء القواعد الربانية الفطرية الصحيحة مقامها,. على أنه يلاحظ أن فترة الخلفاء الراشدين تبنت مفهوم الشورى والاختيار كطريق للوصول إلى الحكم، لكن دون أسلوب معين ودون أن يستقر على نمط معين، ولم تكن تلك الأنماط دائماً موضع الإجماع بدليل أن واحداً منها لم يتكرر، من حيث تطرق معاوية إلى تسويغ نيته مدعياً أن الخلفاء الراشدين صنعوا ما رأوه مصلحة وخيراً للمسلمين في وقتهم آخذن بعين الاعتبار الظروف السائدة في الدولة، وعليه، فهو سيبايع ليزيد لما وقع الناس فيه من التنازع والتباغض والاختلاف ، ونظراً لهم بعين الإنصاف.وهناك اعتبار آخر لاحظه معاوية –بحكم التطور الزمني- هو أن دمشق صارت الحاضرة الكبرى ومركز القوة في الدولة الإسلامية، فمن حقّها أن تحلّ محلّ المدينة في اختيار الخليفة كما كانت المدينة أيام عزها ومجدها السابق[152].ولكن، لم تكن القيادة العلمية تطمئن إلى تصرف معاوية، حيث إنه بلاء مراء تقليل من نطاق مفهوم الشورى والاختبار الحر ثم بعد ذلك إهانة لبعض جوانب مفهوم البيعة الشاملة الدالة على رضى الجماعة اللازمة لسلامة الخلافة، مما يحتمل أن يؤثّر تأثيراً سلبياً على مستقبل مؤسسة الخلافة، وعلى



[152] الدكتور إبراهيم علي شعوط: أباطيل يجب أن تُمحى من التاريخ: ص 233.

[153] وقد شهد العصر الأموي عدداً من الحركات المعرضة المطالبة بالشورى مثل حركة عبد الله بن الزبير عامة 63هـ وحركة عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث عام 81هـ التي شارك فيها كثير من العلماء.,

على ماتركهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، أي على كتاب الله، فيختارون لنفسهم من يحبونه، أو أن يستخلف من قريش خيرهم كما استخلف الخليفة أبو بكر عمر بن الخطاب، وهو أقصى قريش منه نسبياً، في حين إنه ترك ولده ورهطه الأدنيين ممن كان للخلافة أهلاً، أو أن يصنع كما صنع الخليفة عمر حين اختار ستة أشخاص من المهاجرين القرشيين البارزين فعهد بمهمة تعيين الخليفة إليهم، في حين أنه ترك ولده وأهل بيته وفيهم من لو ولي الخلافة لكان لها أهلاً[154]. وقال عبد الله بن عمر لمعاوية وهو يجادله في بيعة يزيد: "لقد كان قبلك الخلفاء، وكان لهم بنون ، ليس ابنك بخير من أبنائهم، فلم يروا في أبنائهم ما رأيت في ابنك، فلم يحابوا في هذا الأمر أحداً، ولكن اختاروا لهذه الأمة حيث علموهم..."[155].

بد أن معاوية لم يتنازل عن دعوة الناس إلى البيعة ليزيد على الرغم من إصرار القيادة العلمية على الامتناع عنها، وإنما تحمس وتشدد في دعوته هذه مستخدماً وسائل الترغيب والترهيب وصور الدهاء المختلفة، ومما يرد في ذلك أن سعد بن العاص، والي المدينة بعد عزل مروان بن الحكم الأول عنها، دعا أهل المدين ولاسيما بني هاشم إلى البيعة بالغلظة والعنف والعزم والشدة، وذلك استجابةً لطلب معاوية من سوريا. فلما قدم معاوية شخصياً المدينة فيلا موسم الحج أعطى الناس أعطيا م وأجزل العطاء، وأخرج إلي كل قبيلة جوائزها وأعطيا ا ولم يخرج لبني هاشم جائزة ولا عطاء. فلما سأله عبد الله بن عباس عن ذلك أجاب: "والله لا أعطيكم درهماً حتى يبايع صاحبكم (أي الحسين)"[156]. كما يرد أن معاوية كان يحر عبد الله بن عمر أن يشق عصا المسلمين ويسعى في تفريق ملئهم ويسفك دماءهم لن أمر ابنه يزيد قضاء من القضاء، ولذا فليس للعباد خيرة من أمرهم[157].

---

154 أنظر: ابن عبد ربه الأندلسي: العقد الفريد: ج5 ص 120-121. ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة: ج1 ص 199. الكوفي : كتاب الفتوح: ج4 ص 246-247. ابن خياط : تاريخ خليفة بن خياط: ص 133.

155 ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة: ج1 ص 197. ابن خياط: تاريخ خليفة بن خياط: ص 131.

156 الكوفي: كتاب الفتوح: ج4 ص 245. ابن قتيبة الدينوري : الإمامة والسياسة: ج1 ص 200.

157 ابن قتيبة الدينوري : الإمامة والسياسة: ج1 ص 197.

فلما مرض معاوية مرضته التي توفي فيها دعا ابنه فأوصاه بوصية يجاهر فيها بأنه وطأ له الأشياء وأذلّ الأعزاء وأخضع أعناق العرب ، ومع ذلك حذّره:"وإني لست أخاف من قريش إلا ثلاثة: الحسن بن علي ، وعبد الله بن عمر ، وعبد الله بن الزبير"[158]. ويرد في رواية أخرى أنه لا يتخوف أن ينازعها لأمر الذي أسسه إلا من ذكرهم من قريش. ثم وصف معاوية كلّ واحد من هؤلاء ليزيد، ثم بعد ذلك دله على الطرق المناسبة والفعالة للتعامل معهم، وهي بجلاء تلك الطرق التي تبناها هو نفسه عند تعامله مع معارضة أهل المدينة ، فقال له:"أما ابن عمر فرجل قد وقذه الدين فليس ملتمساً شيئاً قبلك. وأما الحسين بن علي فإنه رجل خفيف وأرجو أن يكفيكه الله بمن قتل أباه، وخذل أخاه، وإن له رحِماً ماسة، وحقاً عظيماً، وقرابة من محمد صلى الله تعالى عليه وسلم، ولا أظن أهل العراق تاركيه حتى يخرجوه، فإن قدرت عليه(ظفرت به) فاصفح عنه فإني لو أني صاحبه عفوت عنه . وأما ابن الزبير فإنه خب ضب[159]، فإذا شخص لك فالبد له ( فانبذ إليه) إلا أن يلتمس منك صلحاً، وإن فعل فاقبل . واحقن دماء قومك ما استطعت"[160]. وقد علّق ابن الطقطقا على هذه الوصية بذه الكلمات:"وفي هذه الوصية دليل على ما سبق من وفور رغبته (معاوية) في تدبير الملك وشدة كلَفه بالرياسة"[161].

وهكذا استطاعت طبيعة تطورات الأحداث المتعلقة بإخراج البيعة ليزيد أن تزيد من يقين واقتناع القيادة العلمية بأن الشورى فعلاً ستتعرض للجرح

---

[158] ثمة روايات حيث يذكر عبد الرحمن بن أبي بكر مع هؤلاء الثلاثة، وذلك خطأ لأن معاوية لم يوص ابنه يزيد هذه الوصية إلا في سنة 60هـ وعبد الرحمن بن أبي بكر توفي سنة 58هـ.( انظر وقارن بين الروايات الواردة في كل من: ابن الطقطقا: الفخري في الآداب السلطانية:ص112. ابن كثير : البداية والنهاية: ج8 ص118. الطبري : تاريخ الرسل والملوك: ج5 ص322. ابن الأثير : الكامل في التاريخ: ج3 ص368. أبو الفرج ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الأمم والملوك: ج5 ص320).

[159] أي الخداع.

[160] الطبري : تاريخ الرسل والملوك: ج5 ص323. ابن كثير: البداية والنهاية :ج8 ص119.

[161] ابن الطقطقا: الفخري في الآداب السلطانية: ص112.

والانتكاس إذا تحقق الأسلوب المراد سنه وفرضه لتعيين الخليفة، إذ إنّ بعض



رغم قبول الناس لمعاوية وبيعة المسلمين له، وكان يعد لدى الجميع أفضل وأليق بقيادته من ابنه يزيد. فبجانب الحقيقة أن معاوية لم يكن دائماً يستشير القيادة العلمية في المدينة فقد كانت له شورى خاصة محصورة في بطانته ووزرائه وأهل بيته ورؤساء أهل الشام وبعض من والاه رضي به وطرائق حكمه من البلاد الأخرى مثل مصر والكوفة والبصرة وحتى مكة والمدينة[162].

فعقْد العهد ليزيد لم يعد أن كان، كما أسلفنا ، انتصاراً واستحكاماً لسلطان معاوية، وأما المعارضة بما فيها القيادة العلمية في المدينة فلم يعد أن كان تعيين يزيد هزيمةً فلم يكن بد عندئذ من استبعاد تحقيق آمالها وتوقعا ا إلى أمد. ومما ترتب على كل هذا أنه ما إن توفي معاوية وثار عبد الله بن الزبير على ابنه يزيد حتى انضم إلى ابن الزبير عدد كبير من العلماء من مختلف أقطار الدولة الإسلامية[163].

**ثالثاً** : لقد عرفت كلّ من القيادتين السياسية والعلمية أن المبدأ الأعلى في الطاعة هو القرآن والسنة النبوية ، أي كلمات الله تعالى الم لة على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وتطبيق النبي إياها على واقع الحياة الفردية والجماعية، وليس الخليفة أو مؤسسة الخلافة في حد ذا ا . فالخليفة لا يصح أن يطاع إن خرج على القرآن والسنة النبوية ودعا الرعية إلى تعقبه، سواءاً أكان ذلك علانيةً أم صمتاً عن طريق التعاطي الذاتي للأعمال المذمومة . فبدلاً من الانصياع الأعمى في تلك الحالات فإن الرعية المرشدة بقياد ا العلمية يلزم أن تتصدى لتقويم ذلك الأمر المُعوج وإعادته إلى التناغم مع المبادئ العليا؛ القرآن والسنة.

---

162 انظر عن مستشاري معاوية وبعض استشاراته إياهم في : المسعودي : مروج الذهب:ج3 ص36- 38. الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ج5 ص 302. الكوفي : كتاب الفتوح: ج2 ص415، ج4 ص224-249. ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة : ج1 ص173-191. ابن عبد ربه الأندلسي: العقد الفريد: ج5 ص118. ابن كثير : البداية والنهاية : ج8 ص23، 74 ،82، 83، 98. اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي : ج2 ص220، 238. أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال: ص222-224.

163 ابن خياط: تاريخ خليفة بن خياط: ص150-155.

وعليه، فإن معاوية الذي وضع فيه قدر يسير من بذور الفصام بين


الجانبين حول الأحقية والمشروعية في تأويل القرآن والسنة ثم تطبيقها على كلّ زوايا الواقع الإسلامي. وقد تجلت بوادر هذا النضال في مثابرة وجهود معاوية الدءوبة نحو إحراز الشرعية لحكمه واعتراف الأمة له بذلك ، بحيث إنه طور نظريات دارت كلها حول محور واحد ألا وهو استحقاق الأمويين للخلافة لقرابتهم من الخليفة المقتول عثمان، ومؤداها أن معاوية خليفة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، ثم إنه خليفة وولي ووارث أمير المؤمنين عثمان لأن الله تعالى قال في الكتاب :"﴿ ومن قُتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً ﴾ [164]، ومن المتفق عليه فيما بين المسلمين أن عثمان قتل مظلوماً[165] وممن شارك في تخطيط قتل عثمان كان، بموجب ظن معاوية ، بعض أنصار علي بن أبي طالب.

ويرد أن عبد الله بن عباس اعترض على معاوية ونظريته هذه اعتراضاً شديداً حين عرضها على أهل المدينة عام 44هـ [166].

على أن معاوية أدرك أن ما أشاعه من أحقبة الأمويين في وراثة الخلافة من عثمان لأجل حقهم في الطلب بدمه لا يمكن أن يدوم نظريةً مقنعةً في الخلافة في وجه نظريات الأحزاب المعارضة كمثل الشورى المقيدة الحرة عند القيادة العلمية ومن رأى رأيهم من الجماعة، لأ م حصروا الخلافة في قريش ، ونظرية الشورى المطلقة عند الخوارج، لأ م أسقطوا شرط النسب والقرشية وجعلوا الخلافة لأكفاء الأمة الإسلامية عامةً، ونظرية وراثة الخلافة عن الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم عند الشيعة. ولذا فإن معاوية أحس بضرورة بدء تفخيم شخصية الخليفة،وإحاطة منصبه بشيء من القداسة، ورفع الأمر إلى حد معين-إلى إرادة الله تعالى بحيث لا تتاح للناس فرصة ولا مجال لمحاسبة الخليفة وآله كما كان دأبم مع بعض الخلفاء الراشدين مما

---

164 الآية 33 من سورة الإسراء.

165 انظر : ابن كثير : البداية والنهاية : ج8 ص131. الطبري : تاريخ الرسل والملوك: ج5 ص6-7.

166 اليعقوبي : تاريخ اليعقوبي : ج2 ص223.

اشتعلت الفتن وسفكت دماء المسلمين . وقد قال معاوية أول ما أفضى الحكم



ذلك وأنتم كارهون"[167]. كما قال لعبد الله بن عمر وعائشة أم المؤمنين بعد أن رفضا دعوته إلى بيعة يزيد أن"أمر يزيد قضاء من القضاء ، وليس للعباد الخيرة من أمرهم"[168]. وقال لسعيد بن عثمان بن عفان حين أخبره أنه يتمنى أن يبايع له بولاية العهد مكان يزيد إذ هو خير منه أباً وأماً ونفساً:"وأما أنا أكون نلت ما أنا فيه بأبيك ، فإنما هو الملك يؤتيه الله من يشاء"[169] وقال أيضاً ذات يوم لبعض أهل الشام:"والله إنه لملك آتانا الله إياه"[170]وفي خطبة زياد بن أبيه لأهل البصرة إن الله تعالى اختار الأمويين للخلافة وإ م يحكمون بسلطانه ويتصرفون بتوفيقه:"أيها الناس، إنا أصبحنا لكم ساسةً، وعنكم ذادةً، نسوسكم بسلطان الله، ونذود عنكم بفيء الله الذي خولنا ، فلنا عليكم السمع والطاعة فيما أحببنا ، ولكم علينا العدل فيما ولينا..."[171]فلما هم معاوية أول ما هم بالبيعة ليزيد صادف معارضةَ الأحنف بن قيس، الفقيه العراقي البارز، الذي نبه معاوية إلى أن أهل الحجاز وأهل العراق لن يرضوا بيزيد ومن ثم فإنه لن يبايعوه بحكم انتمائهم السياسي العلوي ، فغضب الضحاك بن قيس الفهري الذي كان على شرطة معاوية وكان، كما ذكر اليعقوبي ممن غلب عليه[172]فقام ثم قال بعد أن وصف أهل العراق بأ م أهل النفاق والشقاق:"ما للحسن وذوي الحسن في سلطان الله الذي استخلف به معاوية في أرضه..."؟[173] والضحاك بن قيس الفهري هو الذي ألقى خطبة بعد وفاة معاوية ومعه أكفانه،

---

[167] ابن كثير : البداية والنهاية:ج8 ص134.

[168] ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة: ج1 ص192، 197.

[169] قارن بين الروايات الواردة في : المرجع نفسه:ج1 ص201. ابن كثير : البداية والنهاية :ج8 ص82 أبو الفرج الأصفهاني : الأغاني : ج8 ص 261-262.

[170] الطبري : تاريخ الرسل والملوك : ج5 ص334.

[171] المرجع نفسه : ج5 ص220.

[172] اليعقوبي : تاريخ اليعقوبي : ج2 ص238.

[173] ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة: ج1 ص178.

وقال فيها :" أيها الناس ، إن معاوية ابن سفيان كان عبداً من عباد الله، ملكّه



بيد أن بعض الحكام الأمويين ممن توالوا على الخلافة من بعد معاوية وسعوا تحت وطأة نشاط وديناميكية المعارضة دائرة استخدام هذه الخواطر والمفاهيم الحساسة، كما أضافوا لها وزناً جديداً لحد أن النظرية الأموية في الخلافة أصبحت في وجهة نظر كثير من الناس ، مشابة من بعض النواحي لما ذهبت إليه الفرقة الكلامية الجبرية من الاعتقادات الباطلة . ومن أكثر الحكام الأمويين استعانةً بفكرة تقديس وتعظيم منصب وشخصية الخليفة ثم فكرة الجبر في الحكم يزيد بن معاوية[175] والحجاج بن يوسف الثقفي[176] ويزيد بن عبد الملك[177] والوليد بن يزيد[178].

وهكذا نتمكن من هذا السياق من رد شبهة المعتزلة أن معاوية في حقيقة الأمر هو الذي أحدث" رأي ا برة" فأتبعه في ذلك سائر الخلفاء الأمويين.

وذلك لما استولى على الخلافة احتاج جداً إلى حجج وبراهين مفحمة مدحضة لمن لم يأتمر بأمره من أعدائه، فأوهم أن المنكر له ولسلطانه قد أنكر غرادة الله تعالى واختياره. وكان يضيف كلّ أفعاله إلى الله تعالى وإرادته يستدعي بذلك إلى تقوية باطله. ومن تصريحات معاوية التي كثيراً ما نطلع عليها في بعض مؤلفات المعتزلة ، وحاشا لمعاوية منها :"لو لم يرني كثيراً ربي أهلاً لهذا الأمر ما تركني إياه. ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيره". أنا خازن من خزان الله تعالى ، أعطي من أعطاه الله تعالى ، وأمنع من منعه الله تعالى ، ولو كره الله أمراً لغيره". كما كان يزعم أن كلّ ما يزاوله من صنع الله تعالى[179].

---

174 أبو حنيفة الدينوري : الأخبار الطوال: الأخبار الطوال: ص226.

175 ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة: ج1 ص214.

176 ابن عبد ربه الأندلسي : العقد الفريد : ج5 ص285.

177 المسعودي : مروج الذهب : ج3 ص212.

178 الطبري : تاريخ الرسل والملوك: ج7 ص219-221.

179 انظر : البلخي : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، تحقيق فؤاد سيد الدار التونسية للنشر ، تونس ، الطبعة الثانية ،1986: ص143-144.

فلما عزم معاوية على بيعة يزيد بولاية العهد تبين أن الصراع بين القيادتين السياسية والعلمية حول المشروعية –إن تم الفصام بينهما –سيكون لا مناص



لم يعرف قبل ذلك ، حول تحديد شروط الخليفة ، وصفاته، وصلاحياته، وحقوقه، وواجباته إزاء الرعية، وواجبات الرعية بالمقابل إزاء الخليفة ، بحيث إن كل جانب تشبثّ برأيه وأصر كلّ الإصرار على فرضه على الجانب الآخر . بيد أن هذا كان مجرد بداية لأن تدهور العلاقات بين القيادتين السياسية والعلمية في العصور التالية بفعل التغيرات السياسية والاجتماعية الديناميكية التي شهد ا الدولة الإسلامية قد أوجد مشاكل متنوعة الصور والأبعاد، وبا طُرحت للعقل المسلم معاضل جديدة أو قديمة، لكن بصبغة غير مسبوقة، كمثل عزل الخليفة والخروج عن الطاعة ، وطاعة الخليفة المتغلب، ووجود خليفتين في وقت واحد وصحة التعامل مع الحكام وقبول هداياهم ، وإمامة المفضول مع وجود من هو أفضل منه وهلم جرا، مما نتج عنه ظهور نظريات دينية وسياسية متباينة على أيدي الفئات السياسية والدينية المختلفة ال عات، بما فيها النخب السياسية والعلمية . واستنفدت كل فئة كثيراً مواردها وطاقا ا وجهودها في تقوية مواقفها وإثبات صحة تصورا ا واتجاهها، كما حاولت بوسائل مختلفة أن ين و دم مواقف وتصورات ونظريات كلّ من لم ير برأيها من بقية الفئات. على أنه مما يسترعي الانتباه أن عدم إعادة الخلافة إلى مسار ا النموذجية الأولى، كما كانت زمن الخلفاء الراشدين ، خلق فجوة بين ما كان العلماء يذهبون إليه من الفكر وبين الواقع السياسي ، بحيث شعر جلّهم بضرورة تجاوزها وتغطيتها فبدؤوا تدريجياً التنازل علمياً عن بعض دراسا م ونظريا م المثالية لصالح الواقع ووحدة الجماعة واجتذاب الفتنة ، دون أن يستغنوا عنها نظرياً في مؤلفا م.

وفي خاتمة البحث نقول إن معاوية كان بلا ريب كُفُؤاً وصالحاً لمنصب الخلافة إلا أنه مضطراً كثيراً ما كان يستند على القوة والدهاء في الحكم وذلك لأجل الأسباب المشار إليها . لقد فهمت القيادة العلمية الظروف التي أفضى الحكم فيها إلى معاوية فبايعته كارهة واعترفت بشرعية حكمه متوقعة أنه هو الحكم المؤقت في دوامه ومن ثم في نفوذه. ولكن، لما عزم معاوية على أن يبايع

لابنه يزيد بولاية العهد توترت وتأزمة العلاقات بين القيادتين السياسية والعلمية لأن القيادة العلمية رأت في ذلك انتصار واستحكام سياسة معاوية ثم



البيعة بولاية العهد، بدأت الفجوة بين الطرفين تتسع أكثر فأكثر بحيث إن مقتل الحسين بن علي فور وفاة معاوية ثم خروج أغلبية سكان الحجاز مع عبد الله ابن الزبير على يزيد بن معاوية يعتبران من العواقب الأولى لتلك التطورات.

والفصام بين القيادتين السياسية والعلمية ، بعد أن تحقق لاحقاً ، صار من أشد العوامل تأثيراً في ضعف وتدهور وتمزق ا تمع الإسلامي ، كما صار أساساً مهماً لتراجع الطاقة الهائلة التي فجرها الإسلام في نفوس الناس والأمم، كما قال الدكتور عبد الحميد أبو سليمان[180] . وقد أدى هذا الفصام أيضاً إلى جهل القيادة السياسية لحاجتها في وجود قاعدة فكرية تخدمها وتواكب معها المتغيرات وتمدها بالفكر والسياسات والبدائل ، بحيث إن القيادة السياسية تحولت –نتيجةً لذلك- إلى سلطة مستبدة تأخذ الناس بالقهر والخسف ، ولا يكون للشورى ومشاركة الأمة نصيب في تسيير شؤون الأمة وتوليد قناعا ا وطاقة بذلها وعطائها[181].

---

[180] الدكتور عبد الحميد أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1991: ص47.

[181] المرجع نفسه: ص49.

صدر حديثاً عن

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

**مسألة المعرفة ومنهج البحث**
**عند الغزالي**

د.أنور الزعبي

362 ص

الطبعة الأولى 1420هـ / 2000م

تتميز هذه الدراسة عن الغزالي ، رحمه الله ، بأ ا حققت النظرة المعرفية التي تبناها، ومناهج البحث التي تستندها قد وفقت في ملاحقة واستنباط العديد من القضايا التي حفل با فكره، وهي متشعبة ، ونجحت في صنعها في مكا ا المناسب من البنية المنطقية والمنهجية في فكره. فأثبتت من غير شك، بأن خطاب الغزالي متماسك الرؤى متلاحم الأجزاء ، الأمر الذي ساعد على تخليصه مما ألحق به من أوهام أو ألصق به من مثالب.

وقد لفتت الدراسة الأنظار على أهمية (سياسة العلم) التي أخذ با الغزالي وصمم على أساسها خطابه ، كما أ ا حللت مفهوم (النور ) عنده وهو مفهوم مركزي في خطابه، حيث بينت أنه لا يخرج عن العقلانية بحال ، وكذلك تحققت من ركون الغزالي إلى الظاهر البرهاني والتزامه به، قبل أن يتجاوزه في محاولة لارتياد وتأسيس عقلانية أرحب وأرقى كان الغزالي رحمه الله يتطلع إليها.

وبذا فقد جاءت هذه الدراسة جديدة حقاً على مستوى الدراسات التي عالجت فكر الغزالي ، واستطاعت أن تغير مفاهيم عدة أشاعتها تلك الدراسات ، وبينت افت الآراء التي تضمنتها.

وإذ نضع بين يديك ، عزيزنا القارئ، هذه الدراسة فإننا نسأل الله عز وجل أن يوفق الباحث في إعداد دراسات أخرى تنحو ذات المنحى ، فتستخرج البنى المعرفية والمنهجية لمفكرين آخرين متميزين في تراثنا العظيم ، لتعميق معينا به، وتدبر آفاقه والله نسأل التوفيق والسداد.

# في أهمية الدرس المعرفي

عبد الوهاب المسيري*

نبدأ هذه الدراسة بتعريف مصطلح(المعرفي) في مقابل السياسي والاقتصادي والتاريخي ...الخ، فالمعرفي من أكثر المصطلحات خلافية . وفي الخطاب الفلسفي العربي، يكون مصطلح (معرفي) عادةً ترجمة لكلمة(Epistemology) المشتقة من الكلمتين اليونانيتين(Episteme)بمعنى (معرفة) و(Logus) بمعنى(علم) بمعنى ( دراسة) أو (نظرة). والإبستمولوجيا هي علم دراسة مانزعم أنه معرفة، إما عن العالم الخارجي (المادي ) أو عن العالم الداخلي ( الإنساني )، وهو علم يدرس (بشكل نقدي ) المبادئ والفرضيات والنتائج العلمية؛ بهدف بيان أصلها وحدودها، ومدى شموليتها ، وقيمتها الموضوعية، ومناهجها ، وصحتها والإبسمولوجيا في اللغة الإنجليزية : هي بشكل عام نظرية المعرفة (التي تتناول العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف)، أما في اللغة الفرنسية ، فهي تعني أساساً نظرية العلوم أو فلسفة العلوم وتاريخها . وقد سبب اختلاف المعنى بين المعجمين الإنجليزي والفرنسي اختلاطاً كبيراً في اللغة العربية ، إذ يتخذ كل مؤلف على حدة من معجم غربي معين دون غيره مرجعيته، فتظهر الكلمة في اللغة العربية بمدلولين مختلفين وسوف نحاول أن نصل إلى تعريف يتجاوز إلى حد ما الاختلاط الدلالي.

وفي تصورنا، فإن الكلمة" المعرفي" بمعناها العريض تعني ( الكلي والنهائي)، و(الكلي) مقابل (الجزئي) هو ما ينسب إلى الكل،و(الكل) في اللغة اسم مجموع

---

* دكتوراه في الأدب الإنكليزي والأمريكي المقارن ، جامعة رتجرز –الولايات المتحدة الأمريكية 1969.
أستاذ غير متفرغ بجامعة عين شمس بالقاهرة .

أجزاء الشيء ، وكلمة ( كلي ) تفيد الشمول والعموم ، وهي لا تعني الكليت بالمعنى الفلسفي ؛ أي الحقائق التي لا تقع تحت حكم الحواس، بل تدرك بالعقل والمنطق وحسب. وعلى هذا ، فإن كلمة ( كلي ) تشمل كل الشيء في جوانبه كافة؛ ما يقع منها تحت حكم الحواس وما لا يقع ، أما كلمة ( ائي) فهي كلمة منسوبة إلى ( ائي) ، و اية الشيء غايته وآخر هو أقصى ما يمكن أن يبلغه الشيء،فالنهائي يحوي في طياته الغائي.

وعادة ما نضع المستوى المعرفي في مقابل المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي بل الحضاري . وهذا المعنى، رغم جدته، متضمن في كثير من تعريفات كلمة ( إبستمولوجيا) والإبستمولوجيا، بالمعنى الضيق للكلمة ، تتناول موضوعات مثل طبيعة المعرفة ومصادرها ، وإمكانية تحققها، ومصداقيتها ، وكيفية التعبير عنها، ولكنها تعني أيضاً المسلمات الكامنة وراء المعرفة. وهذا ا ال الأخير ينقلنا من المعنى الضيق إلى المعنى الواسع. فالإبستمولوجيا تعني أيضاً توضيح المقولات القبلية في الفكر الإنساني ، ولذا يذهب بعضهم إلى أن الميتافيزيقا تنقسم إلى : أنطولوجيا وإبستمولوجيا، وأن كل رؤية للعالم Worldview تحوي داخلها ميتافيزيقا (أي أنطولوجيا وإبستمولوجيا) كما يرى بعضهم أن الإبستمولوجيا تعني ( رؤية العالم).

ولتوضيح مفهوم الإبستمولوجيا بالمعنى العريض للكلمة ، سنضرب أمثلة ببعض الإشكاليات والقضايا التي وصفت بأ ا (إبستمولوجيا).

1-تورد بعض المعاجم المسالة التالية باعتبارها مسألة إبستمولوجيا: ما الفرق بين هذه المفاهيم : العقيدة-الإيمان-الرأي-الخيال-التفكير-الفكرة-المعرفة-الحقيقة-الواقع-الخطأ-الإمكانية-اليقين؟

2-تحاول الإبستمولوجيا (حسب أحد التعريفات) أن توضح الفرق بين الثنائيات المتعارضة التالية:المعرفة الذهنية مقابل المعرفة غير الذهنية، التبرير مقابل الوصف، القبلية مقابل البعدية، الضروري مقابل العرضي، التحليلي مقابل التركيبي، العارف مقابل المعروف، المدرك مقابل غير المدرك، المعرفة المادية مقابل المعرفة الحدسية، الحقيقي مقابل الوهمي ، الكلي مقابل الجزئي، اليقين مقابل الشك.

3-من القضايا الأساسية التي وصف با ا (معرفية)قضية التناقض الأساسي في الحضارة الغربية الحديثة بين الـ عة العقلية والـ عة التجريبية.

4-من القضايا الأخرى الأساسية في الحضارة الغربية التي وصف بأ ا (إبستمولوجيا) فكرة الجوهر وفكرة الكل . وهما في رأي البعض فكرتان مرتبطتان تمام الارتباط. فالجوهر هو الدعامة الاساسية والثابتة لكل الظواهر ، وهو الناحية الأولية والكلية في الشيء . وتعتمد الظواهر على الجوهر لوجودها ولا يعتمد هو على أي شيء آخر لوجوده. ومن ثم، فإن الجوهر هو الحقيقي ، وما عداه فهو وهم. والجوهر هو الباطن والوهم هو الظاهر . ولا يمكن لشيء أن يوجد دون جوهر ، وبدونه لا يمكن أن يكون على ما هو عليه. والإيمان بفكرة الجوهر يعني الإيمان بأن ثمة ثباتاً في الواقع وأن هناك كليات ثابتة وراء الجزئياتالمتغيرة. ومن ثم لا يؤمن العدميون السفسطائيون ودعاة"ما بعد الحداثة " بوجود (جوهر)، فكل شيء متغير وعرضي.

5-قضية الحقيقة هي الأخرى من القضايا التي توصف بأ ا (إبستمولوجيا) ما معيار الحقيقة؟ وقد كان الفكر الغربي حتى عصر النهضة يؤمن بنظرية التقابل ، وبأن الحقيقي هو الشيء الذي له ما يناظره في الواقع. ثم بدأت هذه النظرية في الانحسار تدريجياً لتحل محلها نظرية التماسك ، فالحقيقي هو الشيء المتماسك (بشكل عضوي) المتسق مع ذاته. وأخيراً هناك النظرية البرجماتية، وهي ترفض كلاً من نظريتي التقابل والتماسك وترى أن الحقيقي هو ما ينجح؛ أي أن المنظور الوحيد هو دائماً منظور إجرائي . وقضية الحقيقة مثل قضية الجوهر ليست مقصورة على الحقل المعرفي ، وإنما تناقش أيضاً على مستوى علم الأخلاق ، وعلم الجمال، وعلى مستوى الأنطولوجي ، بل على مستوى تاريخ الأفكار ، وتاريخ الحضارة ، وفلسفة التاريخ.

وتبين الأمثلة السابقة أن كلمة (إبستمولوجي) قد يكون لها معنى ضيق، مع أ ا ذات معنى واسع عريض ، وليس ثمة ما يلزمنا بأن نأخذ بالتعريف الضيق دون التعريف العريض. وهنا تنشأ مشكلة ، وهي أن التعريف العريض يتداخل مع الميتافيزيقا،فالأسئلة الكلية والنهائية هي ذا ا الأسئلة التي تطرحها الميتافيزيقا،

ولذا كان من الأجدى أن نتحدث عن الميتافيزيقا. ولكن هذه الكلمة (الميتافيزيقا) فقدت مكانتها تماماً في اللغة العربية وفي اللغات الأوروبية . سواء بين المتخصصين أو بين العامة، وأصبحت مرتبطة في العقول بالخزعبلات والخرافات ، ولذا سنحتفظ بكلمة (معرفية) ونسقط مرجعيتها الإنكليزية ( نظرية المعرفة)، أو الفرنسية (فلسفة العلوم)، ونرجع بالكلمة إلى المعجم العربي حيث تعرف المعرفة بأ ا (إدراك الشيء على حقيقته) (عرف الشيء: أدركه بعلمه) وحيث إننا نرى أن إدراك الشيء على حقيقته يعني ضرورة التجريد للوصول إلى المعنى الكلي أو إلى النموذج الكامن ، فإن عبارة مثل (المستوى المعرفي) تعني المستوى الذي يتم فيه إدراك الحقيقة الكلية والنهائية الكامنة وراء ظاهرة أو نص ما، ويتم ذلك من خلال عملية تجريدية تزيح جانباً التفاصيل التي يراها الباحث غير مهمة، وتبقى السمات الأصلية الجوهرية للشيء ، والتي تشكل في واقع الأمر إجابة النص أو الظاهرة على الأسئلة الكلية والنهائية.

والأسئلة الكبرى أو الكلية أو النهائية هي أسئلة عما يسمى في النقد الأدبي الغربي الموضوعات الكبرى(Major themes)في حياة الإنسان، وهي أسئلة تدور حول الإنسان والإله والطبيعة. ولكن هذه المحاور الثلاثة مترابطة إلى درجة أنه يمكن من خلال التعمق في دراسة عنصر واحد الوصول إلى العنصرين الآخرين.

ويمكن تلخيص كل هذه الموضوعات الأساسية في ثلاثة محاور أساسية (مع التركيز على الإنسان):

1-علاقة الإنسان بالطبيعة (المادة)، وأيهما يسبق الآخر: هل الإنسان جزءٌ لا يتجزأ من الطبيعة (المادة)، أم هو جزء يتجزأ منها وله استقلاله النسبي عنها؟ هل الإنسان وجود طبيعي (مادي محض) أم أنه بأبعاد أخرى لا تخضع لعالم الطبيعة (المادة)؟ هل يتسم الكون بالثنائية أم تسود فيه الواحدية؟ هل الإنسان سابق للطبيعة(المادة)، متجاوز لها؟ أم أ ا سابقة عليه، متجاوزة له؟

2-الهدف من الوجود : هل هناك هدف من وجود الإنسان في الكون ؟ هل هناك غرض في الطبيعة أم أ ا مجرد حركة دائمة متكررة ، حركة متطورة نحو درجات عليا من النمو والتقدم ، أم حركة خاضعة تماماً للمصادفة؟ ما المبدأ

الواحد في الكون ، وما القوة المحركة له التي تمنحه هدفه وتماسكه وتضفي عليه المعنى؟ هل هو كامن فيه أم متجاوز له؟

3-مشكلة المعيارية : هل هناك معيارية أساسية ؟ ومن أين يستمد الإنسان معياريته: من عقله المادي أم من أسلافه أم من جسده أم من الطبيعة ( المادة) أم من قوى متجاوزة لحركة المادة؟

وهذه أسئلة مجردة عميقة. وحياة الإنسان مهما كانت عادية أو تافهة ، هي محاولة للإجابة عنها ، وحتى محاولة التهرب منها ورفضها بشكل إجابة ، فحينما يقول امرؤ القيس ( لا صحو اليوم ولا سكر غداً.... اليوم خمر وغداً أمر)، فهو في هروبه هذا قد أجاب على الأسئلة الكلية والنهائية . ولذا ، فهي تتجلى في فكر الإنسان الواعي وغير الواعي ، وفي أعماله ذات الدلالة العميقة وفي أفعاله التي تبدو تافهة وغير ذات دلالة على الإطلاق.

والمستوى السياسي في التحليل يتوجه لأسئلة سياسية، كما أن المستوى الاقتصادي يتوجه لأسئلة اقتصادية ، ويحاول أن يجيب عنها بطريقة سياسية واقتصادية "محايدة"، لا تصل إلى الأسئلة الكلية والنهائية . فمثلاً يمكن لأحد علماء السياسة أن يقول:"الأزمة السياسية لهذا ا تمع هي في جوهرها أزمة اقتصادية، ويمكن حلها عن طريق رفع مستوى المعيشة والتنمية السريعة"، فهو يرى أن الأزمة السياسية تضرب بجذورها في الوجود الاقتصادي للإنسان ، ويتأتى حلها عن طريق آليات اقتصادية . وقد يتصور هذا العالم السياسي أنه لم يتوجه لأية أسئلة كلية أو ائية مثل تكوين الإنسان والهدف من وجوده ومعياريته، ولكن التحليل المعرفي المتعمق يمكنه أن يكشف أن إجابته تفترض إجابة اقتصادية (مادية) عن هذه الأسئلة الكلية والنهائية ، فالإنسان هو جسد ومادة وحسب، احتياجاته ودوافعه ومعياريته اقتصادية ، ومن ثم فإنه حين لا يحقق ذاته اقتصادياً تنشأ الأزمة في ا تمع ، ويمكن حلها عن طريق إشباع الرغبات والدوافع الاقتصادية ، وإن كانت هناك دوافع غير اقتصادية فلا شك في أ ا ثانوية وهامشية ، ولذا فإن حل أزمة ا تمع لا يتوجه لها، كما أن عملية رصد ا تمع تستبعدها ، ومن ثم فإن هناك بعداً معرفياً كلياً و ائياً في أي خطاب تحليلي، مهما بلغ من الحيادية والتجريدية والسطحية والمباشرة.

بعد هذا التعريف المبدئي لما هو (معرفي) يمكننا أن نحاول استبعاد بعض النشاطات ، باعتبارها نشاطات (غير معرفية). وكو ا (غير معرفية) لا يعني بالضرورة أ ا (غير مهمة )، وإنما يعني أ ا تتعامل مع الواقع من خلال مستوى محدد قد يكون سياسياً أو اقتصادياً، ولكنه مع أهميته ظل بعيداً عن البعد الكلي والنهائي ا ـرد( رغم أنه له بعده الكلي والنهائي بالضرورة ، كما أسلفنا).

1-يمكن القول إن النشاط الخيري( بناء مسجد-مستشفى للفقراء...الخ) نشاط مهم وحيوي وخير ولا شك ولكنه مع هذا ليس بنشاط معرفي.

2-أي نشاط دعوي (الدعوة للإسلام والأخلاق الحميدة-الحض على التقوى-الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ليس بنشاط معرفي.

3-الانخراط في الحركات السياسية(الإسلامية أو غير الإسلامية).

4-تحفيظ النشئ القرآن.

5-تفسير القرآن لغوياً دون التعرض للثوابت الكلية والنهائية.

كل هذه ولا شك نشاطات إسلامية إنسانية طيبة، ولكنها لا تضيف إلى المعرفة ، فهي لا تشكل نشاطاً فكرياً أو نظرياً( وهي بالمناسبة لا تدعي لنفسها ذلك)، وهناك نشاطات إسلامية يصنفها بعضهم على أ ا نشاطات معرفية،

وتدعي هي ذلك لنفسها ، ولكنها في واقع الأمر ، ليست معرفية بالمعنى الذي طرحناه فهي في عالم الجزئي والمباشر والمتعين، بعيدة عن الكلي والنهائي وا ـرد، ومن أمثلة ذلك ما يأتي:

أ-هناك من يرى أنه يمكن أن نستورد العلوم الإنسانية والطبيعية الغربية ونضعها داخل إطار إسلامي، عادة ما يأخذ شكل إضافة آية في المقدمة وفي الخاتمة وإضافة بعض الآيات في المتن، فتصبح المادة المستوردة بذلك"إسلامية"، فكتب الأحياء مثلاً يجب أن تبدأ بآية ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾، وتبدأ كل الدروس بالبسملة وهكذا.وعملية الاستيراد هذه لم تصل إلى مستوى الكلي والنهائي وا ـرد، وإنما بقيت على مستوى النص المستورد وبعض المبادئ الإسلامية الأخلاقية.

ب-قريب من هذا من يرى أن " تنقية " العلوم الاجتماعية الغربيـة مـن

الشوائب هو نشاط معرفي ، وبناءً عليه يمكن استيراد نظريات علم النفس مع استبعاد نظريات فرويد في الجنس، ويمكن أن نستورد نظريات الإدارة، شريطة أن نستبعد أي حديث عن (الطبيعة) أو (المصادفة)، وعملية "التنقية" هذه عملية سطحية ؛ لأ ا لا تصل بحال إلى النماذج المعرفية ، الكلية والنهائية.

ج- هناك من يرى أن من النشاطات المعرفية التوفيق بين العلم والدين، وما يسمى الملائمة والمقابلات ، كأن يبحث العالم عن مفهوم مماثل علمي ثم يذهب إلى القرآن والسنة ينقب فيهما عسى أن يعثر على مفهوم مماثل ، ويعلن أن هذا المفهوم العلمي أو ذاك إنما هو في واقع الأمر مفهوم إسلامي (الذرة موجودة في القرآن، وهكذا)،يتم هذا دون بحث في الثوابت الكلية والنهائية الإسلامية ودون التعرض لثوابت العلم الكلية والنهائية.

د- هناك من يتصور أن رصد إسهامات العلماء المسلمين وممارسا م هي نشاط معرفي، وهي ولا شك نشاط محمود ، ولكنه نشاط تاريخي بالدرجة الأولى، إن لم يحاول أن يبين كيف أن هذه الإسهامات والممارسات تعبر عن الثوابت الكلية والنهائية الإسلامية.

هـ - لا يختلف عن هذا كثيراً من يكرس جل نشاطه لإثبات أن المسلمين قد سبقوا الغربيين في كذا وكذا ويؤكد فضل المسلمين عليهم ، دون أن يبين الاختلافات (أو نقط التشابه) الجوهرية بين الفريقين ؛ أي دون أن يتناول موضوعه على المستوى الكلي والنهائي الذي أشرنا إليه.

وغني عن القول إن كل هذه النشاطات الفكرية ، التي أسلفنا الإشارة إليها تتفاوت في جود ا ورداء ا وعمقها وسطحيتها بتفاوت القائمين با؛ إلا أ ا تشترك في سمة أساسية هي أ ا تفتقد إلى إسلامية الرؤية المتكاملة (النموذج المعرفي)؛ إذ إ ا تنتمي إلى السطح أو إلى الجزء دون الكل، فالكل الذي يتم استيراده أو دراسته يظل مضبوطاً بنماذج دخيلة،وبثوابت كلية و ائية (مستمدة عادة من النموذج المعرفي العلماني الشامل). ولنضرب مثلاً مثيراً على ذلك . قد يقوم أحد الفقهاء بتفسير القرآن ويبذل قصارى جهده في "التوفيق" بينه وبين العلم، ويظن أنه قدم بذلك خدمة "معرفية" للإسلام ، ولكنه يستخدم (عـادة

دون أن يعي نموذجاً كامناً فعالاً يتضمن إجابات علمانية شاملة على الأسئلة الكلية والنهائية مثل الالتزام بالعلم، المنفصل عن القيمة ، كقيمة حاكمة ، ومن ثم الالتزام بحاكمية العقل والعلم ومرجعيتهما ، وهذا أمر مختلف عن القيمة الحاكمة الإسلامية، التي تؤكد أهمية عقل الإنسان ومركزيته في العملية المعرفية ، ولكنها تؤكد أيضاً محدوديته، كما تؤكد أسبقية القيم الأخلاقية والإنسانية على العلم الطبيعي.

ولنضرب مثلاً آخر على التناول غير المعرفي لهذا المفكر التربوي الإسلامي الذي يقدم مشروعاً لإصلاح التعليم؛ ولإنجاز ذلك يقترح إطالة الفسحة التي يأخذها التلاميذ حتى يتسنى لهم أداء صلاة الظهر في المدرسة في موعدها ، كما يقترح إيقاف الدراسة كلما حان موعد إقامة الصلاة، وهذه مطالب في غاية النبل، ولكنها لا علاقة لها بالمستوى المعرفي (الكلي والنهائي)؛ إذ يظل السؤال المطروح هو: ماذا عن مضمون الدراسة قبل الصلاة وبعدها ؟ ماذا عن منهج الدراسة ككل، ومجموعة النماذج والقيم الحاكمة فيها؟ وبعد أن يؤدي الطلبة الصلاة، هل سيذهبون إلى أستاذ يحدثهم عن حتمية تقدم العلوم ، ويبين لهم أن العلم قد حقق هذا التقدم ؛ لأنه نشاط محايد مجرد من الأخلاق ينظر إلى العالم باعتباره كماً محضاً، أم أنه سيستخدم نموذجاً إسلامياً؟

أما مثلنا الثالث فهو هذا المفكر الاقتصادي المسلم الذي يبذل جل وقته لإثبات أن الربا حلال،أو يحاول أن يخرج بتوليفة إسلامية تجعل من الممكن إنشاء نظام مصرفي إسلامي داخل منظومة اقتصادية جاهزة،أتت من الغرب،مبنية على التنافس والصراع ورؤية العالم بشكل دارويني،باعتباره غاية كاملة لا تراحم فيها وقد يطرح هذا المفكر شعار "زيادة الإنتاج" كمثل أعلى ، دون أن يتحدث عن الضوابط الأخلاقية للإنتاج، والقيم السابقة للإنتاج، والهدف من الإنتاج، ففي المنظور الإسلامي إنتاج السلع لا يمكن أن يكون قيمة في ذاته؛ هذا المفكر لم يقدم معرفة إسلامية جديدة لأنه لم يقم بالتجريد، واكتفى باستيراد الأفكار الجاهزة والمحكومة بنماذج أخرى من الخارج، أي خارج المنظومة الإسلامية، ولم يتعامل مع الثوابت الكلية والنهائية، ولم يخضع القيم الحاكمة في النمـوذج

الاقتصادي العلماني الشامل للتحليل والنقد، ولم يتساءل عن قيم مثل المنفعة وزيادة الاستهلاك ، ومدى جدواها ومدى إسهامها في تحقيق جوهر الإنسان.

ولنضرب بعض الأمثلة الطريقة الأخرى على المحاولات الطيبة لتبني بعض جوانب السلوك الإسلامي دون الالتزام بالثوابت الكلية والنهائية ، انظر على سبيل المثال: الشخص الذي يقصر جلبابه ويبني مسجداً في غاية البساطة(حسب التعاليم الإسلامية )، ومع هذا يركب أفخر السيارات، ويعيش في أكثر المنازل رفاهية ، تحت شعار أن هذا"حلال" دون أن يدرك أنه قد سقط في النموذج المعرفي الاستهلاكي ، وكأن الهدف من وجود الإنسان في الكون ليس التراحم وإقامة العدل في الأرض، وإنما الاستهلاك والمزيد من الاستهلاك. أذكر مرة أنني كنت أجلس مع بعض الأصدقاء المسلمين وحانت ساعة المصارعة الحرة في التلفيزيون، والتي أحس بالإشمئزاز منها لدرجة أن معدتي تصاب بالغثيان.وبدلاً من أن أطلب من الأصدقاء أن يغلقوا التلفيزيون حاولت أن أكون كيساً معهم،فسألتهم: لو كان الرسول صلى الله عليه وسلم معنا، أكان سيوافق على هذه المصارعة الحرة فسارع الإخوة بالنفي، وحينما سألتهم عن السبب: قالوا لأن المصارعين لا يرتدون "سروالاً شرعياً" وهكذا فاتتهم بنية الصراع الدارويني التي حولت المتصارعين إلى كتلتين من اللحم المتصادمتين؛ أي أن البعد المعرفي ، الكلي والنهائي، لم يسترع انتباههم على الإطلاق.

وأذكر أنني حضرت مؤتمراً طبياً"إسلامياً" وكانت القضية الأساسية التي يتناولها المؤتمر هي:هل الصابون المصنوع من دهن الخ ير حلال أم حرام؟ وفا م أن يتساءلوا عن حكمة التدخل الجرحي (الإمبريالي) دون اكتراث بالإنسان، ودون أن يتساءلوا عن دور علم النفس في عمليات العلاج الطبية.كما أذكر أنني حضرت مؤتمراً آخر عن إدارة الأعمال، وكان يوجد بعض رجال الأعمال الصينيين الذين كانوا يدافعون عن التجارة والخصخصة، فأشاروا إلى أن العمل Business حلال، بل إلى أن السيدة خديجة رضي الله عنها زوجة الرسول صلى الله عليه وسلم كانت امرأة أعمال(Businesswoman)،وهذا مثل جيد على التحليل السطحي ، الذي يحل محل التحليل المعرفي ، وينتهي إلى نتائج مضللة.

فالتجارة التي كان يقوم با الرسول صلى الله عليه وسلم (وزوجته خديجة) كانت محكومة بمنظومة قيمية تسبق عملية الاتجار والمساومة والربح والخسارة ولذا كانت الأمانة مسألة أساسية لا بد أن تتوافر في "التاجر"، أما تجارة عالم الخصخصة فهي تجارة لا يحكمها سوى قوانين العرض والطلب والصراع الدارويني.

ولأضرب مثلاً أخيراً على التحليل السطحي في مقابل التحليل المعرفي . عرفت الحداثة (والتحديث) بأ ا نقل العلم والتكنولوجيا ، ولم يتحدث أحد عن القيمة والحداثة بذا الشكل لا يمكن لأحد أن يقف ضدها ، فمن يمكن أن يقف ضد العلم والتكنولوجيا؟ ولكن لو عرفت الحداثة بأ ا" نقل العلم والتكنولوجيا المنفصلين عن القيمة " فإن القضية تصبح مختلفة تماماً، ولتمت مناقشة الموضوع على مستوى معرفي، ولأصبح الناس مدركين للأبعاد الحقيقية للتحديث، ولاتخذوا قرارهم بشأنه وهم على بينة من أمرهم ، وربما لأمكنهم الحديث عن "نقل العلم والتكنولوجيا دون التخلي عن القيمة".

إن محاولات النظر في الواقع دون إدراك البعد المعرفي يخلق الوهم بأننا ننتج معرفة إسلامية ، ومن ثم فنحن نضيع فرصة تاريخية نادرة ، فإدراك البعد المعرفي الإسلامي قد ظهر مع تآكل النموذج المعرفي في الغرب وبسبب عجزه ، ومع تزايد إحساس الأمة بمفكريها وجماهيرها ، بأنه لا بد أن نأتي ببديل من داخل منظومتنا الإسلامية . أما التناول السطحي الذي يملأ الفراغ ويريح النفوس ويبدد الطاقة الإبداعية ، فإنه إنما يخلق شعوراً زائفاً بالطمأنينة.

وهذه الرؤية السطحية التي تكتفي بالسياسي والاقتصادي، وتستبعد المعرفي (الكلي والنهائي)، هي في تصورنا من ميراث الفكر المعرفي الاستناري، الذي يرى أن هناك إنساناً طبيعياً(مادياً) خاضعاً للقوانين الطبيعية (المادية العامة)، هذا الإنسان العام يكتسب الحضارة،ويكتسب الخصوصية الثقافية من خلال "إضافة" بعض الأفكار الثقافية له.فالثقافة شيء براني يضاف إليه(نموذج تراكمي)، ليست شيئاً جوانياً مرتبطاً بجوهره وكونيته(نموذج توليدي). وعادة ما يترجم هذا الإنسان الطبيعي(المادي ) نفسه إلى الإنسان الاقتصادي (الذي تتعامل معه

النظريات النفسية المادية بكفاءة منقطعة النظير). وجوهر هذا الإنسان اقتصادي أو جسماني ، أما إنسانيته المتفردة فشيء جديد يضاف إليه ويكتسبه (ويمكن أن يرد في ‍ اية الأمر في التحليل الأخير إلى ماديته الاقتصادية أو الجسمانية).

وأصحاب نموذج التوفيق أو التنقية والاستيراد يتبنون نموذجاً تراكمياً، ويفترضون هذا الإنسان الطبيعي (المادي) نقطة بدء، على أن"تضاف" له المعرفة الإسلامية أو الأبعاد الإسلامية.

وقبل أنم ننتقل إلى موضوعنا الأساسي ، أهمية الدرس المعرفي ، هناك قضية لا بد أن نتوجه إليها وهي : المسلمون الطيبون الذين يستنكرون فكرة توليد معرفة إسلامية من أساسها، وحجتهم في هذا أن كل ما قد يحتاجه المسلم من فكر أو معرفة موجودة بشكل جاهز في كتاب الله الذي يحوي كل المعرفة ، وصالح لكل زمان ومكان بل إ ‍م يذهبون إلى أنه لا يوجد أصلاً ما يسمى (معرفة إسلامية) وإنما يوجد (عقيدة إسلامية)وحسب ، إن تمسك ‍با المسلم صلح حاله، وصلح حال الأمة واستقرت الأمور في مواقعها . ومثل هذه الرؤية الطيبة تتجاهل حقيقة أساسية في عصرنا الحديث، وهي أن التطور التلقائي أصبح مستحيلاً بسبب وجود الإمبريالية الغربية ، وأجهزة المخابرات الخاصة ‍با، وأجهزة الإعلام التي تحدد توقعات البشر. وتخلق أحلامهم، بمقاييس تم إعدادها بعناية شديدة في هوليود، وفي أروقة المخابرات الأمريكية وغيرها ، ومن ثم فالمسلم الطيب ، الذي يقيم تعاليم دينه بحرص شديد، ويذهب إلى القرآن والسنة بشكل مباشر ، قد لا يدرك أن النماذج المعرفية العلمانية قد غزت وجدانه ووجدان أسرته، وأن هذه النماذج قد تشكل إدراكه حتى للقرآن والسنة.

هذا من الناحية السياسية والجغرافية(الجيوبوليتيكية)، أما من الناحية المعرفية فإن هؤلاء يصدرون عن تصور أن علاقة القرآن بالواقع علاقة مباشرة، وأن ثمة تطابقاً أو ترادفاً بين القرآن والواقع، وبين المطلق (الإلهي)،النسبي (البشري)، ومن ثم فهم ينكرون وجود مسافة تفصل الواحد عن الآخر ، وافتراض تطابق القرآن بالواقع ينطوي على إيمان بأن الواقع بأسره مكون من كليات، وأنه إن وجدت فيه جزئيات فهي ملتحمة تماماً مع هذه الكليات؛ أي أن القرآن كـ ‍ل

عضوي متماسك صلب، وأن الواقع الطبيعي لا يختلف عنه كثيراً، وفي هذا ، في تصوري سقوط في الواحدية المادية التي ترى أن الواقع كلٌ عضوي خاضع للسببية البسيطة الصلبة ، ولذا نجد أن ثمة اتجاهاً كامناً نحو خلع القداسة على التفسيرات البشرية من جراء اتحاد الكليات بالجزئيات، وهذا اتجاه لايختلف كثيراً عن اتجاه الباطنيين الذين يخلعون القداسة على كل الظواهر الزمنية بسبب الحلول الإلهي فيها، والمفارقة الكبرى أن هذه الرؤية لا تختلف كثيراً عن الرؤية العلمانية الشاملة التي ترى أن العالم مكون من جزئيات ، وأن الكليات مستقرة في هذه الجزئيات ؛ فالمطلق حال في المادة، أي حال في النسبي ولذا فهؤلاء العلمانيون ينكرون وجود أية مسافة تفصل بين القانون العام والظاهرة الخاصة؛ إذ إن القانون العام يغطي كل جوانب الظاهرة الخاصة ولا توجد مسافة أو مسافات، ومن ثم تصبح كل الأمور متساوية وكل الأمور نسبية وقد أدى الافتراض السابق (تطابق القرآن والواقع) إلى إغلاق باب الاجتهاد تماماً ورفض تجريد أي شيء من القرآن والسنة. ومن هنا التمسك بالتفسير الجزئي والتصدي لكل جهد معرفي.

إن المعرفة في جوهرها هي تجريد نموذج من النص المقدس (الكلي) يساعدنا على تفسير الجزئي ، في إطار الكلي وعلى الحكم عليه . والمسافة التي تفصل القرآن عن الواقع هي مجال الجهد المعرفي وهي الدعوة الإلهية للاجتهاد؛ بدلاً من هذا يتصور القائلون بتطابق القرآن والواقع أن المعرفة هي التنقيب في الكتاب والسنة عن المعلومات والمفاهيم الجاهزة، دون إعمال فكر وثمة نزعة رجعية كامنة في هذا الموقف؛ إذ إنه يجعل الواقع باعتباره إحدى النقط المرجعية فهو مرادف للقرآن بدلاً من أن يكون العقل المسلم عقلاً مجتهداً ، يحاكم الواقع والمعطى الجزئي من منظور الكلي القرآني.

وهذا الموقف الحرفي،الذي يؤدي إلى رفض الاجتهاد،ورفض إعمال العقل، ورفض التجريد من أجل الوصول إلى الكليات الكامنة قد شجع بعض المواقف الفقهية التي اكتفت في كثير من الأحيان بإصدار الأحكام التي تناسب المواقف المختلفة ، ولم يتأمل أصحابها في القرآن والسنة ثم في التراث الفقهي ككل؛

لترتيب هذه الأحكام ترتيباً هرمياً ليستخلصوا منهما نموذجاً ، يمكن توليد الأحكام منه وتحديد معنى المفردات المختلفة من خلاله . ويبدو أن هذه سمة عامة في الحضارة العربية الإسلامية ،ولعل هذا يعود إلى أ ا حضارة أنتجت تراثاً حضارياً ثرياً، ولكنها أجهضت عن طريق الضربة التترية ثم الصليبية فتشرنقت دفاعاً عن الذات، ولم تتأمل في تراثها ولم تستخرج منه النماذج المعرفية الخاصة با . ولذا ظلت الأحكام أحكاماً جزئية (رغم وجود الإطار الكامل كامناً فيها)، وظلت المصطلحات مصطلحات متفرقة لم يتم الربط بينها ، وظلت المقولات التحليلية غير واضحة ، ولا تتمتع بقدر من التجريد يزيد من مقدر ا التفسيرية، ويجعلها قابلة للتشغيل ، كما أن عمليات التغريب والعلمنة جعلت الكثيرين يفزعون ويطالبون بالتمسك بكتاب الله وعدم الابتعاد عنه ، وهم يتصورون أن التمسك يعني الارتباط بحرفية النص والاقتراب الشديد منه، وأن عملية التجريد هي في جوهرها عملية ابتعاد وتأويل ، وقد عطل كل هذا الانطلاقة المعرفية الاجتهادية المطلوبة في كل عصر.

ونحن نذهب إلى أن القرآن هو نص " متسامٍ"للأسباب التالية:

أ-القرآن هو النص المقدس المليء بالمعاني الذي يتعامل مع الكليات تاركاً لنا جزئيات الواقع. ووجود هذه المسافة بين الكليات والجزئيات هي التي تشكل مجال تفاعل الإنسان المخلوق مع خالقه، وهكذا فهي مجال حريته ومسؤوليته.

ب-العقل الإنساني عاجز عن الإحاطة بكل معاني القرآن دفعة واحدة أو حتى على دفعات ، ولذا فثمة مسافات نتيجة هذا العجز. ويجب أن نتذكر دائماً أن القرآن مطلق ، هو كلام الله ، وأن العقل محدود ونسبي ، ولا بد أن يعجز العقل النسبي المتناهي عن الإحاطة بالمطلق اللامتناهي.

وهذه الخاصية تجعل القرآن ذا مقدرة توليدية لا متناهية ، تولد معارف صالحة لكل زمان ومكان ، دون أن تسقط في النسبية ؛ إذ تظل المطلقات الكلية هي التي تشكل إطار المعرفة المتجددة المولدة من النص.

بعد أن استبعدنا بعض المحاولات السطحية أو الجزئية أو المعادية للاجتهاد يمكننا أن نعرف الآن النشاط المعرفي الإسلامي. وهـو تصورنـا التوصـل إلى

مقولات تحليلية تستند إلى النموذج الإسلامي ، وذات مقدرة تفسيرية عالية . هذه المقولات على علاقة ولا شك بالمنظومة الأخلاقية الإسلامية ،ولكنها علاقة غير مباشرة ، فالنشاط الدعوي ، كما أسلفنا ليس نشاطاً معرفياً فهو نشاط أخلاقي ، ولكنه مع هذا يستند إلى أرضية معرفية (غير واعية) فالداعية يدرك منطلقاته(نموذجه المعرفي والإجابة الإسلامية على الأسئلة الكلية)، ومنطلقات الآخر(إجابة نموذجية على الأسئلة الكلية ) فلا بد أن يعرف الداعية المسلم رؤية الآخر للإلهوللأرض وللذات، وكيف يدرك الزمان والآخرة، وكيف يرى الدوافعالإنسانية الأخلاقية ، وعليه أيضاً أن يعرف كيف يمكنه أن يقنع الآخر بإحلال الإجابات الإسلامية على الأسئلة الكلية والنهائية محل ما يؤمن به، وما تم هنا هو عملية مركبة، وبدأت بدراسة القرآن والسنة والتفسيرات المختلفة ، وتم تجريد نموذج إسلامي منه يتضمن القيم الحاكمة الإسلامية (الإجابة على الأسئلة الكلية والنهائية ومقولات تحليلية ذات مقدرة تفسيرية) ثم تمت دراسة نصوص الآخر المقدسة ودوافعه وتم التوصل إلى النموذج المعرفي الذي يتحكم في سلوكه ويفسر واقعه ثم استخدم النموذج الإسلامي لتفكيك هذا الواقع ولاكتشاف نقائضه ومواطن الضعف فيه، ثم قدمت إجابات إسلامية على الأسئلة الكلية والنهائية، تسد هذا النقص وتطرح أمام المدعو رؤية أكثر إنسانية وتركيباً، فعملية الدعوة هي انتقال من الخاص إلى العام، ومن العام إلى الخاص ، ومن الجزء إلى الكل ومن الكل إلى الجزء.

ولنأخذ مثلاً آخر وهو بناء مسجد لإقامة الصلاة،هذا فعل خير وقرار إقامته هو فعل أخلاقي ، وقرار تجميله هو رؤية جمالية،وقرار استخدامه ركيزة سياسية هو فعل سياسي ولكن حينما نحلل البنية المعمارية للمساجد، فإننا نكون قد وصلنا إلى عالم النماذج والتجريد، في إطار الحاكمة والإجابة على الأسئلة الكلية . فالإله، حسب الرؤية الإسلامية ، هو المركز غير المنظور للكون يمنحه التماسك دون أن يحل فيه، على عكس مفهوم الإله في المسيحية حيث يتجسد الإله. ينعكس هذان التصوران في معمار الكنيسة في مقابل معمار المسجد؛ فالأيقونة ،رمز التجسد في المسيحية ، هي أيضاً المركز في الكنيسة ، ولذا حينما يدخل إنسان كاتدرائية ، يجد ممراً طويلاً يؤدي إلى هيكل الكنيسة، حيث توجد

الأيقونات أو تمثال العذراء والمسيح، الذي يصبح مركز الرؤية . أما في المسجد فعادة يكون الاتجاه نحو التشتيت وعدم التركيز على مركز ، وحينما نصل إلى المحراب نجده بسيطاً في الزخرفة أو نجد زخرفته هندسية حتى تتشتت الرؤية ولا يسقط الرأي في أي تجسد، وإنما يفكر في المراكز غير المنظور ، الذي لا تحده حدود، وما تم هنا هو عملية معرفية مزدوجة تشبه تلك التي تمت في أثناء عملية الدعوة ، أي تجريد نموذج الآخر وتجريد النموذج الإسلامي ، ثم مقارنة الواحد بالآخر لفهم كليهما ولفهم إجابتهما على أحد الأسئلة الكلية والنهائية (ما علاقة الإله بالكون؟ وما مصدر التماسك).

ويمكن أن نطبق المنهج نفسه على تحليل الصور ا ازية في الحضارة العلمانية الشاملة (أي الحضارة الغربية الحديثة ) فصورة مجازية مثل":العالم كالساعة "التي طرحها نيوتن هي صورة ملائمة تماماً لا عة الربوبية إله يخلق العالم ويضبطه وكأنه ساعة ثم يتركه ليدور من تلقاء نفسه دون تدخل إلهي ومن ثم يكفي دراسة سنن الكون ، ويمكن استبعاد الوحي تماماً ، فمركز الكون كامن (أو حال) فيه. ولنأخذ أيضاً الصورة ا ازية الأساسية في المنظومة العلمانية الشاملة صور "بروميثوس" الذي سرق النار من كبير الآلهة وأعطاها للبشر لكي تبدأ الحضارة البشرية هي صورة تفترض الصراع بين كل الكائنات، وتفترض وجود الصراع بين الخالق والمخلوق ، على عكس التصور الإسلامي الذي يرى أن الله عز وجل قد علم آدم الأسماء كلها. والصراع يفترض أن الخالق ليس م هاً عن مخلوقاته وإنما هو مساوٍ لهم ، فكأن مركز العالم يوجد داخله.

ويمكن أن نطبق المنهج ذاته على القرآن الكريم،ولنأخذ الآية الكريمة الخاصة بنور الله:﴿الله نور السموات والأرض﴾،وبقلب الإنسان﴿ثم قست قلوبكم فهي كالحجارة﴾ يمكن أن يركز الشارح على جمال الصورتين أو على مضمو ا الأخلاقي ، وهنا يكون التناول أخلاقياً أو جمالياً وليس معرفياً، ولكن يمكن رؤيتهما تعبيراً عن بنية الرؤية الإسلامية للإله كمركز غير منظور، ومن ثم سنجد عناصر الصورة ا ازية، رغم أ ا ليست صوراً مجازية تجسيدية، ومن هنا فإن احتجاج بعض الأصوليين على ا از باعتباره كذباً أو زيفاً ربما ينم على عدم فهم له يلاحظ أن فكرة المركز غير المنظور الذي يمنح العالم التماسك دون أن يحل

فيه، تقف على طرف النقيض من المفهوم المادي للمركز الذي إما أن يوجد في المادة ذا ا في عالم التحديث والحداثة ( واحدية صلبة) وإما ألا يوجد على الإطلاق في عالم ما بعد الحداثة سيولة كونية .

وإذا أخذنا الحدثيين الشريفين،حديث المرأة التي دخلت النار في هرة ، لأ ا حبستها فلا هي أطعمتها ولا تركتها تأكل من حشاش الأرض، وحديث الرجل الذي وجد كلباً شديد العطش فـ ل البئر وملأ خفه بالماء وسقاه، فشكر الله صنيعه وغفر له ، فيمكن القول على مستوى تجريدي بسيط مباشر إن الحديثين يوصيان بالرفق بالحيوان (وهذا تفسير وعظي أخلاقي)، ولكن من خلال عملية تجريد متعلقة يصبح الرجل والمرأة فاعلين ورمز الإنسان الفاعل هو مركز الكون(فالفاعل أعلى من المفعول به) ويصبح الإنسان هو الكائن المستخلف الذي يجب أن يعمر الأرض ( وهذه هي الإجابة الإسلامية عن السؤال الكلي النهائي الخاص بعلاقة الإنسان بالطبيعة). ويمكن في هذه الحالة ربط هذين الحديثين بالذبح الشرعي على سبيل المثال ( ويلاحظ أن العملية التجريدية رغم عمقها ، لم تستمر إلى ما لا اية لتصل إلى الثنائيات الرياضية المتعارضة ، التي تتسم با كتابات البنويين ، وعملية التجريد تمت في إطار إسلامي).

ويلاحظ أنه في كل الأمثلة السابقة تمت عملية هي في جوهرها عملية تجريد للنموذج في إطار القيم الحاكمة الإسلامية (الإجابة التي يقدمها النموذج على الأسئلة الكلية والنهائية)، واستشفاف الإجابة على الأسئلة الكلية (حركة من الخاص إلى العام ومن الجزئي إلى الكلي)، ثم تطبيق هذا النموذج على حالة بعينها (حركة من الكلي إلى الجزئي بحيث يكتسب هذا الجزئي الذي يشبه إحدى المفردات الموجودة في المعجم خارج أي سياق ، معنى إسلامياً محدداً من خلال تحوله من مجرد جزء مستقل إلى جزء من الإجابة الإسلامية على الأسئلة الكلية)، وهذا هو في تصورنا النشاط المعرفي الإسلامي .

ويمكننا أن نتناول موضوعنا الأساسي ، وهو أهمية الدرس المعرفي، ويمكن القول إن الدرس المعرفي في كل العصور ، فكل إنسان ، شاء أم أبى، يستخدم نماذج معرفية تحوي مسلمات كلية و ائية ، وذلك في أثنـ ـاء أبسـ ـط

عمليات الإدراك بوعي أو بدون وعي منه وقد شبه استخدام النماذج باستخدام قواعد النحو أو قواعد الهندسة فحينما يتحدث الإنسان لغته، وحينما يبني بيتاً (وفي ا تمعات التقليدية خاصةً) فإنه يستخدم قواعد النحو والهندسة دون معرفة سابقة أو واعية بها ، الدرس المعرفي إذن حتمي ومهم، هكذا كان دائماً ولكن الأمور في العصر الحديث زادت تركيباً ومن ثم أصبح الدرس المعرفي أكثر أهمية عن ذي قبل بالنسبة إلى كل أعضاء ا تمع، ولا سيما الإسلاميين وذلك لمركب من الأسباب نورد بعضها فيما يلي:

1-كان النموذج الفقهي (الإسلامي التقليدي) يعيش داخل الحضارة الإسلامية ، يعيش مفردا ا الإسلامية ونحوها الإسلامي ، ولذا كان الفقيه القديم يواجه تحديات ويحاول الإجابة على أسئلة تطرح عليه من داخل الحضارة الإسلامية  لا من خارجها . ولكن اختلفت الآية الآن فنحن نترك داخل حيز غير إسلامي ، وداخل تشكيلات حضارية غير إسلامية (بما في ذلك البلدان التي تدعي أ ا إسلامية )، وواقعنا ليس من صنعنا ومن ثم تطرح علينا قضايا وأسئلة جديدة غير إسلامية.

2-قامت الحضارة الغربية الحديثة (وهي حضارة ذات جاذبية عالية للغاية) باختراقنا واختراق غيرنا ، وقد اخترقنا هذه الحضارة في بداية الأمر على المستوى السلوكي ، ثم اخترقنا على المستوى المفاهيمي ، ومستوى النماذج المعرفية ، الكلية والنهائية كما اخترقنا هذه الحضارة من خلال سلعها الحضارية ذات الجاذبية العالية . وقد ضربنا من قبل بعض الأمثلة ، ويمكن أن نضرب مثلين صارخين هما :

كارتون توم وجيري وأفلام رعاة البقر . إن درسنا هذه الأفلام بطريقة معرفية ، أي من منظور الثوابت الكلية والنهائية سنجد أ ا تسودها قيم عالم دارويني صراعي  مدمر ولكنه مع هذا تم تغليفه بعناية بالغة بحيث يظهر كما لو كان أحد أشكال التسلية البريئة ! ولذا نجد أن أطفالنا يقبلون على هذه الأفلام بل نشجعهم نحن على ذلك ، فنحن نظن أ ا ليس فيها ما يتنافى مع القيم أو مع الأخلاق الإسلامية مع أ ا في واقع الأمر تتنافى مع الكليات والثوابت النهائية الإسلامية .

3-تضاعف المعلومات مـرة كـل خمسـة أعـوام (حسـب بعـض

الاحصاءات ) ولا ندري هل يستوعب الإنسان كل هذه المعرفة ويحولها إلى فعل إنساني يزيد من سعادته أم أن التراكم المعلوماتي يحاصره ويجهض إمكاناته الإنسانية . ويلاحظ أن بعضهم ينادي بضرورة" اللحاق بم" وكأن هذا هو المثل الأعلى ومنتهى المراد والدرس المعرفي سيعلمنا خطورة ثورة المعلومات على العقل البشري وربما أمكننا توظيفها لصالح الإنسان بدلاً من أن يوظف الإنسان لصالحها.

4-ظهرت معلومات جديدة تثير الشك بخصوص بعض القضايا الأخلاقية (الاستنساخ-الأساس الفسيولوجي للشذوذ الجنسي(،ولا يمكن الإجابة على هذه المعلومات إلا من خلال رؤية معرفية إسلامية ثاقبة.

5-ظهر علم الألسنيات وتطورت آليات تحليل النصوص بشكل مذهل في الأعوام الماضية ويحاول المستشرقون والمفكرون ، ممن لا يؤمنون بالإسلام ويحاولون تحطيمه، أن يفسروا القرآن والحديث بما يتراءى لهم ومن خلال نماذجهم المعرفية ، وإن لم تمتلك ناصية علم الألسنيات وآليات تحليل النص هذه ، اكتسحنا هؤلاء المفسرون دون أن ندري.

6-ازداد العالم ضيقاً وانكماشاً بسبب وسائل الاتصال الإلكترونية ، كما ظهرت مشاكل ذات طابع"عالمي"مثل تلوث البيئة والإيدز وسباق التسلح، وكل هذه يتطلب أن نقف على أرضية معرفية إسلامية صلبة.

7-أصبح الحوار مسألة حتمية في هذا العالم الصغير . وقد انعكس هذا بطبيعة الحال على حوار الأديان الذي تزايدت مؤثراته في الآونة الأخيرة ولا بد أن يشارك فيه المسلمون ومشاركتهم بدون أرضية معرفية صلبة يشكل خطورة كبيرة على العقل الإسلامي . ولذا يجب التحصن بالنموذج المعرفي الإسلامي .

8-شهدت العلوم الإنسانية في الغرب انقطاعاً كاملاً منذ عصر النهضة الغربية فأصبح كل علم مرجعية ذاته ، فالاقتصاد مرجعيته اقتصادية ، والسياسة مرجعيتها سياسية ...الخ وهذا يعني في واقع الأمر الانفصال الكامل عن فكرة القيمة الشاملة أي أن عملية الانفصال الكامل عن فكرة القيمة الشاملة ، أي أن عملية الانفصال هذه هي في واقع الأمر علمنا شاملة وتشئ كامـل للمعرفـة،

وفرض للنماذج المادية. وعملية الانقطاع اكتسحت عالمنا الإسلامي أيضاً ولذا يمكن القول إن العلوم الإنسانية والطبيعية التي تدرس في الجامعات في العالم الإسلامي ، تصدر عن مقولات العلمانية الشاملة المتجاوزة للأخلاق وللإنسان . ولن يتوافر الوعي الكامل بالقيم الكامنة (أو اللاقيم الكامنة) في مثل هذه العلوم. إلا من خلال الإدراك العميق للأبعاد الكلية والنهائية الإسلامية.

9-الحضارة العلمانية الشاملة حضارة تفترض تطوراً عالمياً شاملاً قد يكون أحادي المسار Unilinear أو متعدد المسارات Multilinear . ولكن مهما كان الأمر فهو يؤدي في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير إلى النقطة نفسها في الحضارة الغربية الحديثة التي تصلح لكل زمان ومكان. وتسديد هذه الحضارة بنماذجها المعرفية ، مراكز بحوث ضخمة وآليات بحثية لم يشهد مثلها البشر من قبل. وفي غياب البعد المعرفي يقبل الجميع"عالمية هذه الحضارة وحتميتها ، دون تساؤل أو اجتهاد.

10-هذه الحضارة ليست حضارة غربية كما تدعي ، فهي دون شك إحدى ثمرات التطور الحضاري الغربي ، ولكنها حضارة معادية للإنسان (بما في ذلك الإنسان الغربي نفسه)، وهي حضارة لا تهاجم رؤية معينة ولا ديناً معيناً ولا منظومة قيمية معينة ، وإنما تهاجم فكرة الرؤية والدين والقيمة . فهي تذهب إلى أن العالم تعددي بشكل مفرط ، لأنه لا مركز له ولا مطلقات فيه ،كل الأمور فيه متساوية ، ومن ثم كل الأمور نسبية ، وهي حضارة تهاجم المقولات القبلية Apriori ، التي كانت تضمن وجود الإنسان كائناً مستقلاً عن الطبيعة (المادة) لأن المقولات القبلية حتى لو وجدت في عقل الإنسان تفترض انفصاله عن عالم الطبيعة(المادة) هذه الحضارة الجديدة تدعي أنها تجاوزت الفلسفة والميتافيزيقا، فهي حضارة إما مؤسسة على الحقائق العلمية والتجارب العلمية وإما لا تحتاج لأساس أصلاً؛ لأن الأساس يفترض المركز . وقد سميت ما بعد الحداثة (الفلسفة السائدة في الغرب ) Anti-Foundationalism ، أي ضد التأسيس.

11-رغم كل هذا نجد أن هذه الحضارة حضارة داروينية فهي مادية أكثر منها عقلانية، تقبل الصراع بوصفه قيمة نهائية، وتجعل من البقاء المادي الهدف الوحيد من الوجود، وقد تقبل عامة الناس النموذج الدارويني الصراعي دون إدراك منهم ، ولا يمكن توضيح ذلك إلا من خلال الدرس المعرفي .

12-ظهر فكر احتجاجي ثري للغاية في الغرب ، وهذا الفكر يدور حول تعثر الفكر المادي والفكر الوضعي التجريبي والفكر البرجماتي . ويمكن للمسلمين الاستفادة من هذا الفكر في محاولة تعريف الثوابت الكلية والنهائية الإسلامية ، في مقابل الثوابت العلمانية الشاملة والداروينية المادية.

# انثربولوجيا الإسلام
# دور العامل القبلي في تاريخ صدر الإسلام
# قراءة في "الإسلام والسلطان والملك"

**المؤلف :د.أمين إبراهيم**
**الناشر : دار الحصاد ودار الجندي ، دمشق ، الطبعة الأولى 1988 ، (356ص)**

**رضوان جودت زيادة***

على غير عادة الباحثين في عرضهم لمنهجيتهم في مقدمة كتبهم، حيث يشرحون فيها طريقة تناولهم لمادة البحث ، قام مؤلف هذا البحث بعرض منهج دراسته في نهاية البحث ربما ليجعلنا نكتشف تقنية التطبيق قبل التأصيل النظري وربما ليقنعنا –كما ذكر- بأن صياغة موضوعه إنما كانت محصلة اجتهاد مفاهيمي ، واشتغال معمق بالمصادر والمراجع، وليس قضية أولية وضعت بصورةٍ قبلية مسبقة حتى يعقبها العمل التحليلي البحثي .

مهما يكن فإن الباحث يعد عمله هذا دراسة تاريخية تحليلية نقدية ، تشكل مساهمة في البحث في عمليات التطور السياسي والاجتماعي في العقود الأولى الحاسمة من التاريخ الإسلامي ، إن الكاتب يقسم الدراسات التي تناولت هذه الفترة إلى مناهج ثلاثة:

-الأول ينطلق من أن تكوين الدولة الإسلامية الأولى قد جرى من خلال نشوء الدين الجديد وتنظيم حياة الأمة في المدينة، ومن ثم فهنـاك تطابـق بين

---

* طبيب أسنان وهو باحث مهتم بقضايا التجديد في الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

ظهور الدين الإسلامي وتكوين الدولة الإسلامية ، وتمت ثنائية وازدواجية بين النظام القبلي ونظام الدولة الحديثة طوال التاريخ المبكر للإسلام، ومن هؤلاء المستشرق المعروف فيلهاوزن وعبد العزيز الدوري ومونتغمري واط وغيرهم.

أما الثاني فتختلف منطلقاته النظرية اختلافاً جدياً عن الاتجاه الأول، إذ ينطلق هذا الاتجاه من أن الطابع الثوري العاصف للرسالة المحمدية أحدث ثورة جذرية في كلية الحياة الاجتماعية للعرب أ ت با النظام القبلي كنظام سائد ودشنت بدلاً عنه دولة تزعمها الرسول بنفسه، وخير من يمثل ذلك الباحث الأمريكي دونر الذي درس "الفتوحات الإسلامية الأولى" والمستشرق كرون والمستشرق هندز، وتدخل الرؤية الماركسية في إطار هذا الاتجاه ممثلة بأحمد صادق سعد في دراسته "في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج –تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي" وطيب تيزيني في "مشروعه" وحسين مروة في "نزعاته المادية".

-أما الاتجاه الثالث فيؤكد على التواصل والاستمرارية في تاريخ العرب من العصر الجاهلي إلى العصر الإسلامي الأول، فلحظات الاستمرار وليس لحظات الانقطاع هي التي تطبع صدر الإسلام بطابعها، ومن أهم أصحاب هذا الاتجاه الباحث شعبان في كتابه "**رؤية جديدة** في **التاريخ الإسلامي من 600-750م**".

ربما كشف ها التأطير للدراسات التي تناول الفترة الأولى من الإسلام وتقسيمها عن منهجية الباحث، من حيث تصنيفه لتلك الدراسات بحسب تناولها لدور العامل القبلي.

وعلى كل فإن الباحث لا ينكر ذلك بل يؤكد على أن هذه الدراسة تجعل همها التركيز على أن الممارسة السياسية للرسول محمد صلى الله عليه وسلم منذ 622-632م لم تتخط حدود النظام القبلي ولم تخلق إلا اتحاداً قبلياً ضعيفاً، وبحكم ذلك فإن القرآن الكريم لم يقدم أية نظرية إسلامية في الحكم والدولة (ص 33)، إذ أن حجم المادة السياسية في القرآن قياساً إلى الأجناس الأخرى

ومقتضب جداً، وليس لتقديم آلية تاريخية ملموسة لتنظيم المعاملات بين الناس،فنحن لا نصادف في القرآن أية نصوص تطرح أو تتضمن تنسيقاً وتبريراً لعلاقة سلطة الإنسان على أخيه الإنسان، بل على العكس تماماً ، فإن المادة القرآنية السياسية رغم صغر حجمها تشير لفظاً وروحاً إشارة سلبية لعلاقات السيطرة بين الناس، والتي كانت تتداول مصطلحياً في لغة العرب بلفظ الملك، فالملك الحقيقي لله وحده والملك البشري يدجل على غرور الإنسان وكفره (ص91).

وإذا انتقلنا من الفترة التأسيسية للنص القرآني إلى موجة الأولى من الفتوحات الإسلامية نجدها عملت على ترسيخ وتوطيد الاتحاد القبلي الإسلامي وخلق المقدمات المادية الضرورية لتأسيس سلطة دولة عربية إسلامية مركزية (ص33).

ورغم أنه يأخذ على الدراسات التحليلية لتاريخ صدر الإسلام انزلاقها في الكثير من الأحيان لتكون أحادية الجانب، فتبرز تفوق هذا المكون على ذاك مبالغة أحياناً في دور العصبية القبلية، حتى تختزل الصراعات السياسية إلى صراعات قبلية محضة.

رغم لك فإن الدراسة تأخذ على عاتقها التركيز على العامل القبلي، وتبعاً لذلك فهي مضطرة –والكلام هنا للكاتب- لإهمال الجوانب الثقافية والدينية والاقتصادية المحضة من تاريخ صدر الإسلام، وهنا يطرح التساؤل التالي نفسه، هل من الممكن أو حتى من المستطاع إهمال تلك الجوانب، وتجريد العامل القبلي وحده لدراسته ولبحث تأثيره؟ ثم أليس العامل القبلي نفسه إنما هو تكوين مختلط للتمازجات الثقافية والاجتماعية خاصة ثم الاقتصادية والدينية عامة؟ والسؤال الآخر الذي يجب بحثه، إنما يتمحور حول ما أجراه الباحث من إهمال للمرحلة المكية من الدعوة الإسلامية بناءً على أن الممارسة السياسية الفعلية للرسول بدأت بعد هجرته إلى يثرب، وأما في مكة فقد اقتصرت الدعوة على الوعظ والتبشير ولم تستطع أن تتحول لقوة مادية

في ممارسة السلطة، وعلى فرض ذلك، كيف يمكن الفصل بين مرحلتين تشكل اولاهما الحاضن السياسي والاجتماعي للمرحلة الثانية، إن القطيعة التي افترضها الكاتب لا تشكل خللاً منهجياً في رؤيته فحسب، بلستوقعه في مآزق كان من السهل عليه عدم الوقوع فيها لو أنه بين أن من الاستحالة فرض هذه القطيعة السياسية، ولاسيما أن خط العودة من الممارسة السياسية في مجتمع يثرب إلى الممارسة السياسية في مجتمع مكة ليبس ممكناً فحسب بل يشكل مادة للبحث مثيرة وغنية طالعنا بشائرها احد الباحثين السودانيين التيجاني عبد القادر حامد في كتابه "**أصول الفكر السياسي** في **القرآن المكي**" دارساً العوامل القبلية والاقتصادية والاجتماعية في ممارسة الرسول السياسية في ا تمع المكي.

وإذا عدنا إلى الباحث لنقرأ معه أول فصور كتابه نجده يخصصه لما يسميه تأسيس الاتحاد القبلي (تكوين الأمة 622-632م)، إذ إنه يعتبر ان الدعوة الأخلاقية للقرآن لم تلغ السيادة الفعلية للنظام القيمي القبلي، فقد بقيت الشروط الحياتية والظروف المعاشية للقبائل العربية في مجتمعا الصحراوي في جوهرها ثابتة لم تتغير ، وبقيت الوحدة القبلية الخلية الاجتماعية الأساسية والقاعدية لكيلان الأمة الإسلامي سياسياً وحقوقياً، لكنه يفاجئنا أيضاً بدعوة تحمل في ذا ا الكثير من التعميم والإطلاقية، وذلك عندما يجزمن بان الإسلام لم يأت بأي تعديلٍ يذكر في الأعراف والنظم القبلية السائدة التي تضبط مسألة الملكية الفردية والجماعية، ولا توجد لا في القرآن ولا في الحدي أية نصوص حول ها الموضوع (ص 73)، إذا كان لك صحيحاً فأين نذهب بذا الكم الكبير من الآيات التي خصصت لمسألة ك الذهب والفضة، وآيات المواريث التي يدخل ضمن احد أهدافها تفتيت الثورة منعاً من تملكها في يد رجل واحد.

لكن المثير في هذا الفصل هو تأويل الباحث لمسألة الجزية واعتباره أن فرضها إنما جاء تعويضياً للمسلمين عن دخول القبائل في الإسلام وعن تحريم زيارة البيت للمشركين الذي كان مصدراً معيشياً مهماً للمسمين ، كما تؤكد

وهكذا أتت الجزية لتشكل تجاوباً مبدعاً مع الظروف التي ولد ا التطورات بعد سقوط مكة، لكن، لما كانت الجزية كلك فكيف يمكن اعتبارها الأتاوة التي كانت تفرضها القبائل البدوية على أهل الحضر (ص 79)، أعتقد أن مفهوم الزكاة الذي يقصده المؤلف هنا قد اختلط ليه بمفهوم الجزية، وما يشجعنا على هذا التأويل هو أن الزكاة عند الؤلف أصبحت هي نفسها الصدقة، دون الاكتراث للفارق الكبير والجوهري بين المصطلحين في السياق الفقهي لاحقاً وفي السياق القبلي سابقاً.مهما يكن فإن المؤلف ينتقل بعد عرضه لإشكالية الفتنة ليدخل في زمن الفتوحات عارضاً لهه القضية انطلاقاً من أن مقولة الارتباط بين أشكال الفتح وشروطه هي مقولةٌ لا تاريخية . ولا تصمد ائياً للفحص النقدي التحليلي، إذ كان لجيل الفتوحات من المسلمين ، وكذلك لعصرهم ومرحلتهم مشاكل أخرى تماماً، غير مشاكل الفقهاء في القرن الثالث والرابع والخامس للهجرة، فأنى لقبائل الردة التي شكلت قوام جيوش المسلمين أن تناظر في مسائل حقوقية إدارية ترتبط جوهرياً بقضايا تنسيق وبناء الجهاز الإداري لدولة مستقرة كاملة، ومن ثم فعلاقة الفتح كما شكلها عمر وكما مارستها جيوش المسلمين، كانت علاقة تعاقد اجتماعي، إذ أراد المسلمون أن تكون علاقة الغالب بالمغلوب علاقة حقوقية مدونة مشهودة، وبموجب هذا العقد حق للفاتحين فرض الجزية على الأرض المفتوحة، فهي ليست ترمز لعلاقة السيادة نفسها، وإنما تمثل حقاً للفاتحين وواجباً على المغلوبين، يتم بموجبه صو م من أي عدوان خارجي والدفاع عنهم تجاه أي خطر يحدق بم من قبل الآخرين.

إلا أن الكاتب ينبهنا أن مصطلحي الجزية والخراج الأكثر تداولاً واستعمالاً هما أيضاً من أكثر المصطلحات ميوعة ضبابية، على الرغم من أن المصادر تحاول أن تعرفهما أن الخراج ضريبة على الأرض والجزية على الأشخاص ، إلا أن الأخبار والمعطيات التي تذكرها هذه المصادر تعج بالتناقض والتضارب، فمثلاً وجب على المدين الفلسطينية السامرة دفع الجزية كما يذكر البلاذري، على حين ألزمت المدينة ا اورة لها إيلياء والتي فتحت بنفس الموجة بالخراج حسب

إن المؤلف يختم بان الموجة الأولى للفتوحات في زمن عمر لم تكن نتيجة انحلال وتفسخ العلاقات القبلية، بل على العكس تماماً فقد عبأت هذه الموجة كل القوى الحية في النظام القبلي وانعشتها وأكملتها بصورة تم فيها لأول مرة في تاريخ العرب توحيد جميع القبائل العربية بدون استثناء.

وبعد عصر الفتوحات نشا عاملين اثنين كونا الأزمة التي عرفت بالفتنة، أولها هو الاتجاه الموضوعي المتعلق بالضروة مع استقرار الياة الجديدة في الأمصثار لتنامي نفوذ الأرستقراطية القرشية التقليدي مالياً وسياسياً، وتحولها إلى شريح اجتماعية مختصة بالثروة والقرار ومستقلة بنفسها، متمايزة في وجودها المادي ونبائها الفوقي الأيديولوجي العام عن جمهور القبائل وعامة العرب، وأما العامل الثاني فكان التنامي التدريجي لقوى القبائل في الأمصار ، ولوعيها الذاتي ول وعها إلى أن تتساوى كاملاً مع قريش على أرضية أن الفضل الأكبر لنصرة الإسلام في بلدان الروم والفرس يعود لها وحدها، وليس لقريش ، ولما كانت العلاقة بين هذين العاملين تناحرية، فقد تشخص ال اع بين هذين العاملين في الاصطدام مما أدى في النهاية إلى حدوث الفتنة.

وبعد أن يعرض المؤلف لفترة الفتنة وطريقة انتقال الخلافة إلى معاوية بشكل تحليلي، يؤكد أن معاوية كان الإمام الشرعي الأول الذي حل التناقض الجذري لمرحلة صدر الإسلام لصالح الاتجاهات التطورية الجديدة، متمثلاً في رفع ونسخ أولوية المنظمة القيمية والعرفية القبلية في تدبير مصالح الأمة وتثبيت بناء فوقي سياسي وروحي جديد يتلاءم مع التطورات الاجتماعية؛ فقد جعل الخلافة مؤسسة سلطوية فوقية، ذات كيان خاص با، مفصولة عن الارتباطات القبلية، واعية لنفسها لها مصالحها الخاصة ، مستقلة في قرارها ومالكة لجميع الأدوات اللازمة لتحقيقها، فغض النظر عن التوازنات والمصالح القبلية؛ هذه المصالح القبلية التي أخذت تعبر عن سلوكية جديدة بعيدة عن أطر ومعايير النسب المحض،إذ كانت إفرازاً مباشراً للفتوحات ونتائجها من جانب، إضافة على أ ا لعبت دوراً لا يستهان به في تقرير مصير الحركات السياسية والمواقف الحزبية لهذه المرحلة من جانب آخر ، فضلاً عن ذلك فإن

نسخ الجماعة أو الأمة عن كو ا المصدر الأول لشرعية الحاكم والحكم، فمعاوية كان لا يفهم نفسه على أنه خليفة للمسلمين ، بل إلى انه خليفة الله على الأرض في بعاده، ولذلك فقد كتف الأمة في عهد معاوية عن أن تكون الحامل والرافع لشرعة الحكم من خلال إجماعها وإراد ا العامة الجمعية ، فإذا لم تعد الأمة مصدر الشرعية ، فمن أين يأتي هذا المصدر إذاً؟

وجد معاوية الجواب على لك في السماء لا في الأرض، الله هو الذي يقرر شرعية الحكم ، ولها فإن خليفة الله، إن هذه الفروقات المصطليحة تعبر عن اختلاف الوقائع الفعلية المؤسسة لها، فإذا كان عمر قد رفض سابقاً رفضاً قطعياً أن ينادي بخليفة الله ، فإن هذا اللقب هو الذي رمز معاوية نوعية الخلافة التي أسسها.

واستتبعت تلك الصياغة الجديدة لشرعية الحكم أمراً آخر لا يقل أهمية عن ذلك، فإن كانت الخلافة خلافة الله، فإن الطاعة مفروضة مسبقاً، ولازمة سلفاً على المسلمين، وبذا يكون معاوية قد نسخ طابع العقد الاجتماعي للحكم، كما فهمه ومارسه عمر وعلي، وأسس لعلاقة سلطوية فوقية، عبر عنها وإليه على البصرة زياد بن أبيه في خطبته عام 45هـ حين قال " أيها الناس إنا أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا ونذود عنكم بفيء الله الذل خولنا ، فلنا عليكن السمع والطاعة فيما أحببنا، ولكن عليها العدل فيما ولينا...فادعوا الله بالصلاح لأئمتكم، فإ م ساستكم المؤدبون لكم وكهفكم الذي إليه تأوون...".

وإذا كانت مسألة الشرعية قد تحولت إلى هذه الصيغة، فإن علاقة الإدارة السياسية المركزية بالقبائل أصبحت في جوهرها علاقة حكم أي تدبير الشؤون العامة للأمة، وإدارة مصالحها وأمورها ومعاملا ا الجماعية العامة المشتركة، أصبح قطاعاً اجتماعياً خاصاً ، تابعاً لصلاحيات الدولة وحدها لا دخل للقبائل به، ويتميز تميزاً واضحاً عن قطاع العلاقات القبلية العامة.

وانعكاساً لهذه السياسة العامة فقد أصبحت المعايير والاعتبارات القبلية ثانوية تماماً، وفسحت المكانة الأولى لمعايير النظام السياسي الجديد، الذب أصبح صاحب الأولوية المطلقة في تركيب أمور الأمة.

صدر حديثاً عند

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

## العطاء الفكري
## لأبي الوليد بن رشد

تحرير : د.فتحي ملكاوي.

د.عزمي طه السيد.

380ص

الطبعة الأولى 1420هـ /1999م

- هل ثمة ما يلزم أن يتعلمه المثقف المسلم المعاصر عن ابن رشد ، بعد ثمانية قرون من وفاته؟
- ما جوانب التميز في العطاء الفكري لأبي الوليد بن رشد؟ وما القيمة العلمية لفصل المقال، و افت التهافت، وبداية ا تهد؟
- لماذا تعرض ابن رشد لكثير من التشويه والقراءة غير المنصفة لجهوده ومواقفه وعطائه الفكري؟ ومن هم الذين مارسوا هذا التشويه في السابق؟ ومن هم الذين ما زالوا يمارسون هذا التشويه حتى اليوم؟
- كيف تفيدنا دراستنا لابن رشد في فهم بعض جوانب الإشكال والقلق في تاريخ الفكر الإسلامي؟
- ما سر اهتمام الغرب بابن رشد؟ ومن هم الرشديون اللاتين في أوربا، وما علاقتهم بابن رشد؟
- ما علاقة مفهوم مقصد الشارع ومفهوم قانون التأويل عند ابن رشد، بمشروعه الفكري التجديدي الإصلاحي؟
- هل يملك الخطاب الرشدي مشروعية في الفكر الإسلامي المعاصر؟
- إذا أردت الإجابة عن هذه الأسئلة ، فاقرأ هذا الكتاب، واقرأ فيه أيضاً ملخصات لخمسين كتاباً من كتب ابن رشد وماكتب عنه.

# "الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين
# إلى حدود القرن الثامن الهجري"
# (عروض لإشكالات الكتاب ومداخله المنهجية)

**المؤلف: الأستاذ: عباس ارحيلة.**

**الناشر: جامعة محمد الخامس- الرباط (إصدار 1999).**

**إعداد: محمد همام***

أصل الكتاب أطروحة لنيل دكتوراه الدولة عام 1991م . والكتاب يقع في (700 صفحة)، قدم له العلامة الدكتور أمجد الطرابلسي حيث تناول بعض الإشكالات النقدية والمعرفية الملتصقة بالبحث وقضاياه؛ فأوضح أن كتابي "**الشعر**" و "**الخطابة**" لأرسطو لم ينقلا للعربية على أ ما من كتب النقد والبلاغة، بل بوصفهما من مجموعة كتب أرسطو المنطقية المسماة بـ "**الأورغانون**" ؛ أي الآلة . وتكلم عن ظروف ترجمة كتب أرسطو من قبل السريان، في وقت احتاج فيه المسلمون في جدلهم وتناظرهم بينهم وبين العقائد الأخرى إلى حدود الكتاب وحججه. كما دفع ادعاء بعض النقاد أن كتاب "**الشعر**" لأرسطو يقدم نظرية كاملة للأدب والشعر، في وقت هو يتحدث عن نظرية المأساة كما عرفها الشعر والمسرح اليونانيان. ومن ثَم لم يكن بإمكان الأوساط العربية الشارة التي نقل إليها الكتاب أن تفهمه، لأن يحدثها عن موضوع لم تكن تعرفه. والشيء نفسه يمكن قوله عن كتاب "**الخطابة**" وإن كان موضوعة أقرب إلى المدركات العربية.

---

* ماجستير في النقد الأدبي، يحضر دكتوراه في النقد الأدبي بجامعة القاضي عياض- مراكش، المغرب.

أما السريان فإ م كانوا ينقلون كتباً لا يفهمون موضوعها إلى لغة لا يتقنو ا (ص 16)، كما أشاد بأطروحة الباحث وأعلن اتفاقه مع معظم النتائج التي انكشف عنها البحث،؛ بل استفاد منه وصحح من خلاله مجموعة الأفكار التي تقلقه. وخالفه في عنفه وجدله! وبارك له شعوره الإسلامي العربي الفياض

وفي مقدمة الكتاب أظهر المؤلف انه برغم الاتفاق بين الناس حول ظاهرة التفاعل بن الحضارات إلا أن القوم اختلفوا في أصول المعارف وطرق تشابكها وتفاعلها بين الأمم والشعوب (ص 21). كما أن ظاهرة التأثير تسربت إلى العالم العربي تحت مظلة المستشرقين، ومتوازية مع المد الإمبريالي في العصور الحديثة ، لتهيئ الإنسان العربي المسلم للذوبان في الحارة الأوربية المعاصرة (ص22) . وتبني الفكرة نفسها ثلة من المفكرين العرب لتبرير التبعية للفكر الغربي في العصر الحديث؛ بل أعطوا "المشيخة" لأرسطو على الثقافة العربية.

أما موضوع الكتاب فهو تتبع دقيق وشمولي لرحلة الثقافة الأرسطية في بعديها النقدي والبلاغي، ومراجعة لكيفية تفاعل الفكر العربي الإسلامي مع الفكر الأرسطي (ص 22). وقد حفز المؤلف للبحث في هذا الموضوع ذلك السؤال: هل كان أرسطو بحق معلم العرب في البيان؟ كما ادعى تلامذة المستشرقين!! وكيف يكون هذا بالنسبة إلى أمة امتازت هويتها بالبيان وتحققت خصوصيتها له؟ وإذا كان أرسطو معلمها! فهل أخضعت الأمة العربية جوهر وجودها لمقاييس خارج ذا ا وطبيعتها؟.وهل علمها أرسطو أن تنفعل بالوحي وتستجيب له، وتدرك مراد الله فيه، وتتذوقه، وتستلهم منه بناء حضار ا؟

والتزم الباحث منهجاً تاريخياً وصفياً تحليلياً. وعمل على دحض بعض المسملات المزيفة والمحيرة في أثناء تناول قضية التأثر والتأثير؛ة من نحو: جعل أوربة محور التاريخ البشري، وادعاء أن الثقافة اليونانية أصل من أصول الثقافة العربية، ومن ثَم السعي إلى تزييف الدور الحضاري الذي ض به العرب

المسلمون في التاريخ . وسعى إلى إثبات أن الحضارة الإسلامية كانت تماس قراءة تراق الآخرين، في ضوء قناعتها وتصورا ا المستمدة من النصين المؤسسين لهويتها: القرآن والسنة، قراءة نابعة من مقومات الذات من مركز قوة، دون عجز أو انبهار أو استلاب...

ود اعتمد الكاتب في مؤلفه على وراقية غنية ومتنوعة وواسعة، عبرت عن قدرة كبيرة على الاطلاع والحشد والتمحيص في الجزئيات، في إطار تصور معرفي متكامل ومنهج نقدي فعال. مما وفر له من المعطيات والحجج، ما جعله يطمئن إلى أن "الذوق العربي قد تربى في أحضان القصيدة العربية وتحدد ت قسمات النقد العربي بل معرفة أرسطو" (ص 27).

وفي القسم الأول من الكتاب قدم المؤلف مجموعة من المداخل المنهجية؛ مثبتاً أن الحضارة العربية الإسلامية شكلت قناة عظمى مرت خلالها الحضارات القديمة بمللها ونحلها، وأ ا تفاعلت معها في ضوء عقيد ا وتصورا ا للوجود. غير أن البحوث الاستشراقية ، بخليفا ا المتحيزة، أشاعت عكس ذلك، مرسخة "المعجزة اليونانية" باعتبارها مصدر كل حضارة (ص 33)، والإنسان الأوربي محوراً للتاريخ.

إن الحضارة الإسلامية بنظر المؤلف تستقي وجودها وضوابطها المعرفية من النصين المؤسسين لها: القرآن والسنة. ولما كان الدين الإسلامي قد استوعب الديانات السابقة وهيمن عليها؛ إذ جعل التوحيد جوهرها وسعادة الإنسان في الأرض غايتها، تطلعت الحضارة العربية الإسلامية إلى استيعاب معطيات الحضارة السابقة، أياً كان مصدرها: هندياً كان أم فارسياً أم يونانياً أم غير ذلك، إ ا تعد الحقيقة مطلباً إنسانياً مشاعاً للخلق ، وفوق كل الاعتبارات (ص34). ومن الثوابت الأخرى التي أسس عليها المؤلف كتابه أن الغرب الحديث هو فيد لليونان، وأن حضارة اليونان تشكل وما زالت مرجعية الفكر الغربي عموماً؛ فمن تلك الحضارة استقى الغرب كثيراً من معارفه وتصوراته وفنونه. بل عن الميثولوجيا الإغريقة لا تزال إلى اليوم تسري في شرايين الإنسان الأوربي ، من خلال شروحه وتأويلاته لقضايـا الإنسـان في

الكون. هذه المعطيات جميعها ولدت وعياً غريباً بالحضارات الأخرى عامةً، والإسلامية خاصةً . أساسه الأنانية والتعصب والتشويه. وهو ما تنبه له بعض الغربيين أنفقسهم كروزنتال في كتابه : "**مناهج العلماء المسلمين** في **البحث العلمي**" وكان أشهر مؤرخي الحضارة الغربية "**سبنجلر**" Spengler الذي رفض تقسيم التاريخ إلى فترات وعصور جامدة؛ أي إلى تاريخ قديم ووسيط وتاريخ حديث، وركز في تحليله على ثماني ثقافات عظمة متمايزة هي: ثقافة مصر والهند وبلابل والصين والعصور الكلاسيكية القديمة وثقافة الإسلام وثقافة الغرب ثم ثقافة المكسيك. وانتهى إلى أن لكل ثقافة من هذه الثقافات القوية طابعها الخاص الذي أفلحت في أن تفرضه على الجنس البشري (ص 37). ومما زاد في تشويه الغربيين للحضارة الإسلامية ارتباطها بدين سماوي؛ والفكر الغربي في تكوينه التاريخي، لا يهم مقولة الوحي في الإسلام. كما انه يختزل مفهوم الحضارة في التقدم المادي للإنسان!.

والحضارة الإسلامية بقدر عمقها في ذاتيتها تستطيع مواجهة التحديثات والتغلب عليها، في إطار من التجدد والتطور بناء على انفتاحيتها فكرياً ونفسياً ومادياً على حضارات الأمم، وانفتاحاً تشكلَ في ضوء مقاييس ثابتة تحق الحق وتزهق الباطل، وتنشر الخير وتقمع الشر.وبرغم هذه المعالم المضيئة في الحضارة الإسلامية فإن الدراسات الغربية كانت تحكمها نزوعات متحيزة أجملها الكاتب في الآتي:

-نزوع صليبي مترسب يحمل كراهية للظاهرة الإسلامية.

-نزوع تبشيري يهيء النفوس للاستغلال ، ويضع حداً لانتشار الإسلام.

-نزوع استشراقي يدرس تراث الشرق ويساهم في المسح المعرفي للمناطق المستعمرة قصد اكتشاف مكونا ا وخصائصها.

-نزوع إمبريالي لاستخلاص خيرات الأرض وإشاعة الفكر الغربي في المعمور (ض42).

وكانت اغلب الدراسات الغربية تجعل غايتها من البحث في الفلسفة الإسلامية، ولاسيما في العصر الوسيط هي مقابلة رأي المفكر الإسلامي بنظرية

الحكيم اليوناني، من منطلق أن كل شيء قد قرره الأوائل من أهل اليونان. ولا يعني الباحث سوى الانتباه إلى الثوب العربي أو الإسلامي الذي يلبسه القول المتقدم، فظهرت مقولة التأثير والتأثر! فتم التغاضي عن حقيقة الحضارة الإسلامية بضوابطها المعرفية وشروطها التاريخية ومشاغلها الفكرية وقدرا ا على قراءة تراث الآخرين.

والقول المنصف بنظر المؤلف هو أن الثقافة الإسلامية أعادت إنتاج الثقافة اليونانية وجذبتها من وثنيتها وحسها الديني الطفولي؛ أي عملت على إعادة النظر في جل مسلما ا العقدية التي يلخص سامي النشار تجليا ا في :قداسة النظر، سادة/عبيد، الوثنية المطلقة، قدم المادة، إليه باهت أو غير موجود...انعدام النظرة في الخلق ، والنظرة التشاؤمية التي تشيع في التراجيديا اليونانية، وعبادة الجنس والنوع (ص 44).

والكتاب ينهض بمشؤولية تصحي الرؤية الغربية لمفهوم العصور الوسطى، بحيث توضع الدورة الحضارية التي أنجزها المسلمون في سياقها التاريخي؛ إذ يمارس تصور الغرب المتحيز "إمبريالية" علىالتاريخ، تتجاهل حضارة واصلت أشواط مسيرة الحضارات. وهو موقف تمليه المركزية الأوربية. أما علاقة العقل الإسلامي بالتراث اليوناني، فكانت عبارة عن قراءات مستقلة للفلسفة اليونانية. ومن المفروض، علمياً، فهم هذه القراءات حتى لا يكون تصورنا لتاريخنا مشوهاً. استثمر المؤلف مفهوم "القراءة" كما تبلور في الدراسات الحديثة؛ باعتبار أن القارئ أو التلقي يمثل طرفاً في عملية لإنتاج النص. فالكاتب يحمل تصوراً ويقدم وجهة نظر ؛ فهو إذاً ينتج خطاباً. والقارئ يسعى إلى تلقيه هذا الخطاب وفهمه، واستخلاص وجهة نظر يعيد با خطاب الكاتب فهماً وتأويلاً او قل : "قراءة" (ص 49).

وبرغم ما قدمه المؤلف من تحديد منهجي دقيق لمفهوم القراءة، فإن المصطلح تتداخل فيه حقول كثيرة؛ كالبحث النظري، والنقد والمنهج، والأيديولوجيا عامةً، وتحليل النصوص الإبداعية خاصةً. وقدم المؤلف أنواعاً من القراءات للتراث العربي ، أو في علاقته باليوناني ، تتـوزع بين القـراءات

الاستشراقية أو السلفية أو القومية أو الليبرالية أو اليسارية، كلها توجهها نماذج سابقة وشواغل أيديولوجية ظرفية، لا تم إلا بما تريد كشفه أو البرهنة عليه.

وحول الاهتمام بأرسطو وفكره عند العرب، فقد جاء من هيمنة شخصيته على الفكر الغربي؛ فهو عندهم واضع علم المنطق؛ أي أنه وضع علم قوانين الفكر بصرف النظر عن موضوع الفكر. وسمي المعلم الأول، والحكيم! وهو واضع القياس، واعتر المؤسس الأول للفلسفة الجمالية المبنية على أساس واقعي مادي. واعتبر مؤرخو النقد الأدبي "**كتاب الشعر**" أهم ملف منظم في تاريخ النظرية، وأول محاولة في تاريخ النقد لوضع أسس "**ففلسفة الفن**". فعموماً كان هذا الكتاب بمثابة "**الإنجيل النقدي للغرب**".

أما داخل الفضاء الفكري فقد تم التعريف بأرسطو والإشادة بدوره في تأسيس معمار الفلسفة والمنطق. وقد أسهب المؤرخون العرب في التعريف بسيرته ومؤلفاته؛ مصاعد الأندلسي والشهرستاني وابن القفطي، وحكيت روايات متعددة عن ولع بعض الفلاسفة المسلمين بأرسطو، فيحكي أن الفارابي قرأ كتاب "**السماع الطبيعي**" أربعين مرة! وابن سبعين الأندلسي المتصوف هاجم ابن رشد لتقليده أرسطو وقال عنه: "وهذا الرجل مفتون بأرسطو ، ومعظم له، ويماد يقلده في الحس، والمقولات الأولى، ولو سمع الحكيم يقول: إن القائم قاعد في زامن واحد لقال هو به واعتقده. وأكثر تأليفه من كلام أرسطو : إما يلخصها وإما يمشي معها".

وقدم المؤلف قراءة خاصة لحكم المأمون ال1ي كان يعد المحفظ الأول لنقل تراث اليونان عامةً وأرسطو خاصة إلى الفضاء العربي. فقد ذهب الكاتب إلى أن الحكم يدل على إحساس عام بضرورة نقل علوم اليونان إلى العربية ليتعايش العقل والشرع والجمهور والتوحيد. إلا أن هذا الاهتمام الخاص بأرسطو، الحقيقي منه والمبالغ فيه من لدن المستشرقين لأغراض معلومة، لا يصلح دليلاً قاطعاً لضبط فاعلية التأثير والتأثر بين التراث اليوناني والتراث العربي ؛ إذ مما يزيد هذا الإشكال صعوبة الاعتبارات الآتية:

1-أن العصر الذي انتقلت فيه المؤلفات اليونانية إلى العرب مازال يعتريه غموض.

2- أن الثقافة اليونانية التي اتصل بها المسلمون لم تكن واضحة المعالم بل كانت معقدة التركيب، التقت فيها عناصر فكرية مختلفة؛ من أفلاطونية وأرسطية ورواقية وأبيقورية وهرمسية وزرادشستية وسامية قديمة ومعتقدات يهودية نصرانية، ولاسيما وأن عدداً من الأفكار لم تكن تنشر عن طريق الكتابة وحدها.

3-أن التراث اليوناني تعرب و "تأسلم" و"تمت قراءته" من خلال ثوابت العقيدة الإسلامية، وماعرفته الحضارة الإسلامية من تطورات، ولم تصدر تلك "القراءة" من موقف ضعف.

4-أن التراص اليوناني لم يكن حضوره مكثفاً إلا في ا ال الفلسفي ولم تكن آثاره سارة لدى أغلبية المثقفين.

5-ثم إن الفلسفة اليونانية قد لقيت مقاومة عنيفة في ا تمع الإسلامي.

6-وأن ما استعمل منها تأخذ وسيلة لمقاومة تيارات هداية تريد الإطاحة بالإسلام والمسلمين، وتم توظيف ذلك التراث للتوفي بن حقيقة الوحي وحقيقة العقل.

وقد خلص المؤلف إلى أن الثقافة العربية بالمس لم تتأثر بالثقافة اليونانية كما يحدث اليوم في علاقتنا بالثقافة الغربية؛ فلم يكن لما نزوع نحو اليونانية، ولم تكن متلهفة على تلقيها والخضوع لها. لقد كانت لها شخصيتها ومقوما ا وخصوصيتها، ولكنها تشد الحقيقة التي تحقق الكمال البشري، فتنفعل بها وتتقبلها بعد عرضها إلى اقتناعها ، وبعد صياغتها عربياً وتذويبها في رصيد الفكر الإنساني (ص 73-74).

وناقش الكاتب قضية التأثير الأرسطي لدى بعض المستشرقين، وعند بعض التيارات الفكرية المعرفية؛ فقد ظهر اهتمام خاص بالتراث اليوناني إبان النهضة العربية الحديثة، وكان رفاعة الطهطاوي في مقدمة مفكي تلك الفترة. ودعا إلى معرفة اليونان من خلال ميتولوجيتهـا، التي تعد مدخـلاً لفهـم الآداب

اليونانية . فكان أول من نقل أساطيرهم إلى الفكر العربي الإسلامي. جاءت بعده البحوث والعروض والترجمات للدب اليوناني كان في مقدمتها "**الإلياذة**" و "**الأوديسا**" لهوميروس اليوناني (ص 93). وبنقل خرافات اليونان وأساطيرهم تجذر التمنع في نفوس العرب للتجاوب مع الأدب اليوناني؛ إذ قال رشيد رضا إثر صدور ترجمة "**الإلياذة**" الآن عرفنا موقف العرب من الشعر اليوناني، ولماذا نبذوه ولم يترجموه ويأخذوا من معانيه"!

وقد شذ المستشرق كراتشكوفسكي عن المستشرقين الآخرين، وقرر أن نظرية الأدب عند الرب "كانت من ابتكار المختصين بـ "فقه اللغة" خاصةً،ح ولدت في ميدان دراسة اللغة الأم؛ أي العربية، وليس في ميادين النظريات الفلسفية". وهذا التصور يزكيه مجهود قدامة بن جعفر برأي غرونباوم، الذي فشل في نقف الفكر البلاغي الإغريقي إلى النظرية العربية. من هنا يخلص الكاتب إلى أن المستشرقين لم يعثروا على شيء ذ بال في مجال تأثير الخطابة والشعر اليونانيين في أدبيات العرب وجماليتهم. بل عن جهود الفلاسفة المسلمين في تقريب الأشعار الأرسطية ظلت "حروفاً ميتة مكفنة في المكتبات".

وهذه الروح الاستشراقية في الدراسات ابتلعتها مجموعة من الليبراليين المصريين، فلطفي السيد، الذي عد فلسفة أرسطو خالدة، واه لا يمكن لأية مدينة أن تبني وجودها في غياب تلك الفلسفة، بل تراه يردد ما كرسه الباحثون في الفلسفة العربية من أ ا فكر يوناني منظم، عبر عنه بلغة عربية، وحور بمؤثرات شرقية (ص 103).ومعلوم أن لطفي السيد ادعى أن الفلسفة العربية ليست شيئاً آخر غير فلسفة أرسطو بالطابع العربي. وبعد ترجمة كتاب "**الأخلاق**" ظهرت ثلاث قصائد في مدح لطفي السيد لكل من شوقي وحافظ ونسيم، وأشادوا فيها بأرسطو.

وبعد لطفي السيد ظهر طه حسين، الذي استقر في ذهنه أن العلم لا يلتمس إلا عند اليونان؛ فهم قادة الفكر ! ودعا إلى أن تكون فلسفة أرسطو أساس النهضة العلمية في مصر الحديثة. واستغل نفوذه الجامعي، ففرض اللغتين اليونانية واللاتينية على الدارسين في كلية الآداب ، بل فرض أدب اليونـان في

المدارس الثانوية وهمش خطابه العرب! وتحدث باستفاضة عن الوثنية اليونانية وارتباطها باليهودية والنصرانية. كما ادعى أن مصر كانت دائماً جزءاً من أوربة في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية، على اختلاف فورعها وألوا ا. وأن عناصر العقل مردودة إلى أصول ثلاثة: حضارة اليونان وحضارة الرومان والمسيحية ومافيها من دعوة إلى الخير!

وفي مكان آخر تعرض الكتاب لبحوث رائدة، كان لها دور كبير في إثارة النقاش الحاد في موضوع التأثر والتأثير، كبحث طه حسين "**البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر**" ، الذي فيه عن أفكار جديدة؛ من نحو أن أرسطو ليس معلم العرب في الفلسفة وحسب، بل في البيان أيضاً!! وأن عبد القاهر الجرجاني البلاغي العربي الف، ليس إلا شارحاً جيداً لأرسطو!! أما أمين الخولي: فقد خلص إلى أن "تأثر البلاغة بالفلسفة وفروعها من المنطق والكلام كان قوياً بعيد المدى في نواح متعددة: أ-قوياً بادياً في نشأة البلاغة وظهورها؛ ب-قوياً في تطورها وسير درسها؛ ج- قوياً في ضبط أبحاثها وتحديد دائرة درسها؛ د-قوياً في تعيين غرضها وغايتها.

وانتقد المؤلف البحثين "**الرائدين**" ونبه إلى تغافلهما عن أصالة الأمة العربية وتميزها بالبيان، كما عرض لدراسات أخرى في الموضوع نفسه؛ مثل "**أورغانون**" أرسطو في العالم العربي لإبراهيم بيومي مدور، وتصدير كتاب "**الخطابة**" لابن سينا من تحقيق محمد سليم سالم. وأوضح تراجع مذكور عن أفكاره في كتابه اللاحق: في الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيق".

وانتقل المؤلف إلى التيار الأصولي، الذي هاجم الليبراليين واعتبرهم مدرسة تغريبية تسير في ركاب المستشرقين. وقاد هذه المدرسة الشيخ مصطفى عبد الرزاق وتابعه على سامي النشار ومجموعة من تلاميذهم. حيث أثبتوا أن للفلسفة الإسلامية كياناً خاصاً متميزاً، وقدم أفكاراً جديدة في التأصيل لتاريخ الفلسفة الإسلامية؛ واعتبر أ ا تبدأ بالإمام الشافعي، وان مقامه في العربية هو بمثابة مقام أرسطو في الفلسفة اليونانية.

أما علي سامي النشار، برأي الكاتب ، فقد دفع بمدرسة الأصالة إلى أبعد حد، وقدم النشار رسالته للماجستير بعنوان "مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطي". حيث راح يبحث عن المنهج الإسلامي الحقيقي في كتب ممثلي الإسلام الحقيقيين من فقهاء وأصوليين ومتكلمين. أما فلاسفة الإسلام فقد اعتبرهم دوائر منعزلة عن تيار الفكر الإسلامي العام (ص 130) . كما أثبت أن منطق الإسلام تجريبي استقرائي بخلاف المنطق اليوناني.

وتابع عبد الرزاق والنشار، ومحمود الخضيري ومحمد مصطفى وعلي حلمي ومحمد عبد الوهاب أبو ريدة وأنور الجندي، وكذا مصطفى العقاد في بعض بحوثه؛ إذ قلب مسألة التأثير رأساً على عقب واعتبر الثقافة العربية أقدم تاريخياً من اليونانية والعبرية.

وبهذا يكون المؤلف قد قدم في القسم الأول من كتابه الضخم عرضاً سائقاً مجموعة من الإشكالات والمداخل المنهجية ، أسهم فيه بعقله وقلبه ووجدانه في تناغم دقيق. وقد تخاله في أوقات أخرى محارباً صلباً على رأس جيش عرمرم، ينازل فيالق التبعية والتغريب!

# تقارير

## تأسيس جمعية علماء الاجتماعات المسلمين في بريطانيا .AMSS U.K
## وانعقاد مؤتمرها السنوي الأول 30-31 أكتوبر 1999

**إعداد: محمد المستيري***

عقدت جمعية علماء الاجتماعات المسلمين في بريطانيا مؤتمرها السنوي الأول في جامعة لندن وذلك يومي 30-31 تشرين الأول 1999.

ويعد هذا المؤتمر المبادرة الأولى في بريطانيا لجمع شمل الباحثين والمتخصصين المسلمين في مجالات الاجتماعات، قصد تنظيم جهد البحث المشترك، وتفعيل الإنتاج المعرفي في المقاربات الأكاديمية للتعرف على اهتمامات الباحثين ورسم تصور لحركة الفكر الأكاديمي لعلماء الاجتماعات المسلمين في بريطانيا. فكان المؤتمر مخبراً فريداً في ثراء أسئلته وتعقيدا ا وحساسيتها نظرياً وتطبيقياً في مختلف ا الات القانونية والشرعية والاجتماعية النفسية والاقتصادية والتربوية والإعلامية.

لقد شارك في أعمال المؤتمر نخبة من الباحثين والجامعيين في بريطانيا وضيوف من خارجها، نخص بالذكر منهم الأستاذ خورشيد احمد الكاتب والاقتصادي المعروف، والدكتور سليمان نيانغ الأستاذ في قسم الدراسات الإفريقية بجامعة هاورد الأمريكية، ود.أحمد داوود أوغلو أستاذ العلاقات الدولية في جامعة بايكنت بإستانبول.

---

* دكتوراة فلسفة من جامعة السوربون، 1994، أستاذ أصول الدين بمعهد الدراسات الإسلامية بباريس.

افتتح المؤتمر اللورد احمد من رذرهام، وهو أول مسلم في مجلس اللوردات البريطاني وقد نوه بالقيمة المدنية والحضارة لفكرة تأسيس الجمعية التي تمثل أملاً في متابعة مظاهر استقرار المسلمين وتوطينهم في بريطانيا، بالدراسة والتحليل العلمين. وقد قرئت في جلسة الافتتاح رسالة بعث با الأستاذ د.زكي بدوي الذي تعذر عليه الحضور. واستطاعت هذه الورقة الافتتاحية أن تحدد ملامح عمل الجمعية من حث الأهداف والوسائل العلمية التي ستنتهجها، من مثل الندوات والدراسات والنشر، حتى تحقق وجوداً فاعلاً ومتطوراً ومتواصلاً مع قضايا الفكر الإسلامي.

وكانت ورقة د.سليمان نيانغ حول تاريخ وتطور الجمعية AMSS في أمريكا. وقد أشارت إلى عوام تطور التجربة من مجرد فكرة الاجتماع بن الباحثين المسلمين إلى حصيلة الإنتاج المعرفي المهم الذي راكمته خلال مسر ا.,وأرجعت هذا التطور إلى عاملين : تنوع الأنشطة العلمية من حيث تخصصها وأساليب عرضها، ونوعية الشخصيات الفكرية التي تركت بصما ا على مسيرة الجمعية. وأثارت الورقة أهمية فمرة إسلامية مناهج المعرفة، لتأسيس العقل التأصيلي في النظر إلى المعارف الحديثة.

بعد هذه المقدمات التاريخية والمنهجية لفكرة الجمعية ، شرع المؤتمر في تقديم العروض الدراسية التي برزت محاور متعددة جامعة بين بعضها بعضاً مثل الفكر السياسي، والاقتصاد الإسلامي والدولي والإشكال المفاهيمي والمنهجي للمعرفة الإسلامية، وقضايا التربية والإعلام وا تمع والهوية، وجميعها يصب في مشكلة التصور الإسلامي المعرفي الحديث.

افتتح هذه العروض الأستاذ خورشيد احمد من خلال إشكالية تحديات الاقتصاد المعاصر والحل الإسلامي. وفسر أزمة الاقتصاد المعاصر في كونه حبيساً لسلطة آلياته الاقتصادية في تحليله للأزمة وسعيه للبحث لها عن حلول. وأن المعطى الاقتصادي لا يستطيع بمفرده أن يفسر أزمة اقتصادية ، وهو ما يطرح عمق التطور الاقتصادي الإسلامي.

الدكتور محمد إبراهيم سورتي المتخصص في علوم القرآن والأستاذ المحاضر في الدراسات الإسلامية في جامعة برمنغهام ببريطانيا ، أثار في مداخلته المفاهيم

الاجتماعية الاقتصادية في القرآن من خلال مصطلحات "مظالم، وقضاء، وحسبة" في إطار تصور الإسلام للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على اعتباره مبدءاً أخلاقياً أساسياً في الصلاح والتوازن الاقتصادي والاجتماعي.

ضمن قضايا الاقتصاد الإسلامي والتنمية ، تعرضت الورشة العامة لليوم الثاني للندوة إلى مبدأ المنفعة الربوية، التي أنبنت عليه البنوك المعاصرة، ونبهت الورقة التي قدمها الأستاذ طارق الديواني المتخصص في المصارف والمحاسبة إلى ضرورة الاهتمام بدراسة البنك اللاربوي الإسلامي، باعتباره إجابة مستقبلية على نظام التعامل المصرفي المنفعي الغربي.

أما د.عبد القادر شاشي المتخصص في البنوك الإسلامية، فقد عرض في نفس الورشة لمشكلة الاختلاف ول التأمين الإسلامي، من حيث أهميته وضرورته وجوازه لتحقيق مصلحة بلاد المسلمين واقتصاديا ا، ومساهمة هذه المؤسسات في مزيد من التنمية في العالم الإسلامي.

ملف الفكر السياسي الإسلامي قدم له في اليم الأول د. رياض نور الله بمداخلة حول الديبلوماسية الإسلامية، وهو المحاضر في القضية نفسها بجامعة وستمنستر . يرى الدكتور رياض أن على الدول الإسلامية أن تستوحي ديبلوماسيتها من تجربة قرون طويل في الحضارة الإسلامية، مما يقتضي البحث عن تأصيلها واستلهام تجذرها من تجربة السنة، وفي ضوء الأدبيات الفكرية والفقهية والسياسية التي رافقت العصور الذهبية للحضارة الإسلامية.

لقد خصص المؤتمر ورشة عمل حول قضايا الفكر السياسي الإسلامي تعرض خلالها الدكتور عبد الوهاب الأفندي الباحث في مركز الدراسات حول الديمقراطية بجامعة وستمنستر إلى إشكالي الديموقراطية والإسلام، والديمقراطية في العالم الإسلامي. لقد حاول د.عبد الوهاب الأفندي أن يبرهن على بطلان الفرضيات التي تقدم الإسلام نقيضاً للديمقراطية ، وان يثبت أصالة فكرة الديمقراطية في الحضارة الإسلامية.

على أن التنظير في مجال الفكر الإسلامي لم يكن مشروطاً في تاريخه بالنفوذ الإسلامي ، فالجويني (ت 478هـ -1085م) مـن خـلال كتابـه

"الغياثي" ينظر إلى ولاية العلماء دون الحاجة إلى نفوذ السلطان ، حتى وإن غابت السلطة السياسية الإسلامية ، وهو ما يقارب ولاية الفقيه عند الشيعة، وهو نموذج في التصور السياسي الإسلامي غير السياسوي، اقترحه للدراسة د. البسطاني خير المحاضر في الدراسات الإسلامية بجامعة بيرمنغهام.

دراسة الفكر السياسي الإسلامي المعاصر تحتاج إلى متابعة تطوره الاصطلاحي والمفاهيمي وهو ما اقترحته د.سلمان دنغور، أستاذ الدراسات الإسلامية في جماعة دربنا- بجنوب إفريقية ، من خلال التركيز على مصطلحات الديمقراطية وحقوق الإنسان وحقوق المرأة، وكذلك مصطلحات الأخوية والجهاد والحرية وأسلمة المعرفة.

إن العالم الإسلامي المعاصر في أمس الحاجة إلى سياسة اقتصادية ، على اعتبار أن السياسات الدولية الحديثة حكومة بقوة رأس المال والتوجهات الاقتصادية الدولية. وهو موضوع الورقة التي ناقشها الأستاذ محمد اسوتاي، وهو باحث في الاقتصاد السياسي بالمؤسسة الإسلامية في ليستر.

كما درست الورشة السياسة عينات إسلامية واقعية وكان اختيار الأستاذ إسماعيل إبراهيم، الباحث في العلاقات الدولية بجامعة بسيتر لمثال حرب الاستئصال للأقليات الإسلامية في البلقان"البوسنة وكوسوفا"، مدخلاً لتحليل مقولة ناية التاريخ، التي بشر بها فوكوياما، على أ ا بداية جديدة له تحت عنوان العولمة. وأن هذا المنعرج الاستئصالي الذي دد الإسلام في البلقان إنما يعرض الهوية الإسلامية من جديد إلى أزمة أكثر عمقاً وعنفاً.

أما عن قضايا التربية والتعليم فقد عرضت في الورشة المخصصة لها مداخلتان في اليوم الأول. وقد طرحت تساؤلات حول الجامعات الإسلامية في أوربة بين الحقيقة والخيال من خلال مثال فرنسا . وخلص د.يحيى ميشو أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة اوكسفورد، إلى القول بشاشة هذه المؤسسات الإسلامية إدارياً وتعليمياً، وإلى صعوبة الاعتراف بها.

المقاربة البريطانية لهذه المشكلة تركزت حول ظاهرة التدين في الجامعات البريطانية من خلال ورقة د.صوفي جيليات أستاذة الدراسات الدينية والثيولوجية بجامعة كارديف . لقد حاولت د.جيليات أن تحلل نتائج دراسـة

أجريت سنة 98 حول طبيعة تفاعل الإدارة مع التصاعد الديني. وإن هذه الظاهرة تختص با المؤسسات العليا للتعليم وتشمل جميع الأديان، ولا سيما الهندوس والسيخ والمسلمين. وتعتبرها إيجابية تدهم الهوية الإسلامية في بريطانيا عامة.

أما عن أشغال ورشة التربية فقد تركزت حول القضايا العملية لتربية أبناء المسلمين في المدارس البريطانية. فقد أثار د. عمران علوي المستشار التربوي ببريطانيا إشكالية مؤسسات التعليم الإسلامي الخاص ، وأثرها في التربية النشيء على أسس إسلامية ، وكذلك دورها في بناء مستقبل الجالية الإسلامية في بريطانيا.

أما د. نسيم بسط من أكاديمية الملك فهد بلندن، فقد بين أن مستقبل مؤسسات التعليم الإسلامي في بريطانيا رهن القدرة على النهوض بالتربية والوعي داخل أبناء الجالية، على خلفية الالتزام بالأصالة، والاحتراف في إتقان العمل.

إن إصلاحات التعليم سنة 1988 حسبما جاءت به ورقة الأستاذ حليم كوكزو،الباحث في مركز العلاقات العرقية بجامعة دريك، التي استفاد منها المسلمون في حل مشاكل التربية الجسمية والجنسية والأطعمة الحلال وغيرها إنما تحمل دلالة قيمة التدين في المؤسسات البريطانية ، وترسم الأمل في إيجاد حل لمشكلة المؤسسات ذات الخصوصية الإسلامية .

لم تغب الدراسات النظرية عن برنامج المؤتمر ، فقد درس د. محمد مقدم الأستاذ المحاضر في قسم الدراسات الإسلامية بجامعة برمنغهام في ورقته المفهوم القرآني للشخصية ، حيث انتقد التقسيم المعروف لعناصر الشخصية إلى جسم وروح ، على حين ينفرد المفهوم القرآني بتقسيم ثلاثي: الروح والجسم والنفس.

أما ورشة الإعلام فقد تركز الحديث خلالها حول صورة الإسلام والمسلمين في الإعلام الغربي . هذه الصورة السلبية التي تقوم على رمزية الشخصية الانفعالية والساذجة والمتخلفة. وترى الأستاذة سميرة ميان الباحثة في العلاقات بجامعة ليستر أنه بقدر ما رسخت هذه الصورة الإسلاميـة المريضـة

كان الإعلام يقوم من حيث لا يشعر بتصدير الهوية الإسلامية على أوسع منابره وأرفعها.

عقب الأستاذ فؤاد ـدي محرر وناشر جريدة Q-NEWS_INTERNATIONAL بالحديث عن الدور الضاغط للإعلام الغربي على العالم الإسلامي ، وبأن المسلمين أمسوا أمام آلة الإعلام الغربي الضخمة كالمتفرجين في قصر فرعون ، يتبعهم الذهول والإحساس بالعجز، وقد يحتاجون لمفارقة ضعفهم وقلب الأوضاع إلى عصا موسى، وهي برهان الحقيقة الذي يقتضي إعلاماً مضاداً.

وختمت الورشة بورقة د.أنس الشيخ علي المستشار الأكاديمي في مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي في لندن بإشكالية الكتب التي تصدر منذ سنوات عن بعض المؤسسات التنصيرية وتقدم للقارئ على أ ا"سير حياة وتجارب حقيقية" لبعض الأشخاص ، وفيها الكثير من التشويه للإسلام والإساءة للمسلمين . وبين المحاضر من خلال مناقشة مفصلة ودقيقة اثنين من هذه الكتب إ ا ملفقة ومزورة ومبنية على الخيال ولا علاقة لها بالواقع إطلاقاً.

لقد شكلت قضية إسلامية المعرفة محوراً جامعاً للعديد من الورقات التي عرضت في المؤتمر . فكانت مداخلة د.زهراء الزيرا صاحبة كتاب الإبسمولوجيا الإسلامية الذي يعده المعهد العالمي للفكر الإسلامي للطباعة باللغة الإنجليزية ، بحثاً في مكانيزمات إنتاج المعرفة الإسلامية وإن المرجعية الإبستيمية للمعرفة الإسلامية هي التوحيد.

هل العقيدة الإسلامية أو فكرة التوحيد ، مرجعية المعرفة الإسلامية، هي نقيض للفكر العلمي النقدي كما يعرضها غالباً المستشرقون والباحثون الغربيون من جولدزيهر وسيرنجر ووات؟ طرح هذا السؤال د. جبل محمد بوابن الأستاذ المحاضر في مركز العلاقات الإسلامية المسيحية بجامعة برمنغهام. وحاول في مداخلته أن يثبت أن العقل العقائدي لا يناقض العقل النقدي ، بل يتناغم معه ولا يصادم الفكر بل يؤسسه. وإن كان هناك من داخل المدرسة الفكرية الإسلامية الليبرالية التي يتصدرها أركون وحنفي وأبو زيد، الاتجاه النقدي التأويلي لمبادئ العقيدة ذا ا ؛ وهي القضية التي أثار ا مداخلة الأستاذ

سهيل نخودة الباحث في الفلسفة والدين في جامعة نوتينغهام . وما من شك أن ضوابط نص الوحي تحمل مبادئ عقيدة ثابتة لا تحتمل التأويل.

إن الذهنية الإسلامية هي ذهنية متحررة من نرجسية ذا ا؛ لأ ا تؤمن بالاختلاف وتنظر للحوار الديني والحضاري. فالبحث في أسس الحوار ومنهجيته رافق ورقات متعددة في المؤتمر . فقد دعا د.عبد الرحيم حسن المحور الثقافي لة العالم إلى إحياء الحوار الفلسفي بين الشرق والغرب ، وللبحث في أسباب ار انه، كما قدمت د. هيفاء جواد المحاضرة في الدراسات الشرق أوسطية والإسلامية بجامعة برمنغهام، من جهتها ، فكرة الحوار بين الأديان لسيد حسن نصر .

كما تذهب الأستاذة سارة جوزيف الباحثة في المعهد الملكي بلندن إلى أن الجذور الدينية للمعرفة الغربية هي أعمق من أن تكون مسيحية يهودية بل هي إبراهيمية توحيدية . وهي نقطة الوصل بينها وبين المعرفة الإسلامية وإن كان اتجاه الأكاديميات الغربية ينحو نحو إنكار جذور هذه العلاقة .

كيف يمكن أن يقام الحوار من داخل ذاكرة علاقة مؤزمة؟ هذا السؤال الذي طرحه الاستاذ وولف أحمد أريس المستشار العلمي الألماني بمثال ألمانيا بعد الحرب . إن الحوار من داخل أزمة هو عملية معقدة وغير محددة المعالم بعد، ولكنها عملية لازمة لتصلح الذات مع ذاكر ا ، الذي هو شرط تطورها .

الحوار ضمن علاقة مؤزمة يأخذ أبعاداً أخرى في إطار ثقافة مهيمنة من خلال مثال التجمعات التركية في أوروبة ، أثار د. طالب كوسكان الباحث في مركز الدراسات الإسلامية في استنبول ، قضية الأقليات القومية في أوروبا وتحديداً المواطنون المسلمون فيها أمام تحديات الحوار والتعايش مع الثقافة الغربية المهيمنة.

جلسة الاختتام للمؤتمر عرضت لثلاث قضايا حضارية كبرى تواجه الفكر الإسلامي .

الأولى حول منهجية قراءة التاريخ وإعادة تأويل التراث الحضاري الإسلامي . وقد قدم الورقة د . أحمد داوود أوغلو أستاذ العلاقـات الدوليـة

بجامعة بايكنت بتركيا ، الذي نبه إلى أهمية البناء العقلي المنهجي في فهم التراث الحضاري الإسلامي . لقد أثار د. داوود أوغلو قضية مدى قدرة أداة التحليل التاريخي على تقويم التراث الإسلامي ، ومدى قدرة التحليل الحضاري المقارن على الالتزام بمبادئه العلمية الموضوعية ، وعدم السقوط في الانحيازية.

مشكلة حماية البيئة من وجهة نظر إسلامي كانت القضية الثانية التي اقترحها د. موئل عز الدين أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة ويلز. يرعى الدين الإسلامي في عقائده وشرائعه البيئية في حين حال العالم الإسلامي اليوم لا يختلف عن بقية العالم في إشكالية البيئة إن لم يكن أكثر سلبية . فالعودة إلى أصول الغسلام وقوانينه المدنية لاستنباط جديد لمناهج وأساليب معاصرة لمواجهة قضايا البيئة هي واجب حضاري علينا الالتزام به.

ما معالم الهوية السياسية الإسلامية أمام التحديات الجديدة لنظام العولمة السياسي ؟ لقد طرأت على المفهوم السياسي للأمة، بمعناها القومي الإنساني خلال القرنين الماضيين ، إشكاليات الوحدة والتعدد في هوية الأمة، وظواهر العنف العرقي والأنظمة الشمولية داخل الأمة الواحدة، ومن ثم محدودية التصور القديم للأمة وعدم قدرته على هضم التحديات الجديدة . إن مفهوم الأمة مهدد بالانقراض لصالح عولمة"العالم القرية" عالم الحضارة الصناعية المهيمنة . لقد سمح عرض د. بوبي سعيد بإثارة كل هذه الإشكاليات الخطيرة وهو المنظر والكاتب في الفكر السياسي الإسلامي .

لقد كان مؤتمر جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين في بريطانيا ملتقى علمياً ثرياً ومتميزاً، سادته أجواء من المناظرة العميقة والحرة، ضمن أخلاقيات التعاون والانسجام بين جميع فعالياته، منظمين ومشاركين؛ فعبر بذلك عن المنتدى الفعلي للالتقاء بين مختلف المثقفين المسلمين.

# ندوة التراث الإسلامي في سوس

**إبراهيم الوافي***

انعقدت – بحمد الله وتوفيقه – في رحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة ابن زهر –أغادير بدوة التراث الغسلامي من تنظيم شعبة الدراسات الإسلامية في الكلية بتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي (واشنطن)، أيام 15 إلى 17 شعبان 1420هـ الموافق 25 إلى 27 نوفمبر 1999م.

وقد استهلت الجلسة الافتتاحية التي كانت برئاسة السيد قيدوم الكلية بآيات بينات من الذكر الحكيم، ثم ألقى الدكتور طه جابر العلواني –رئيس جامعة العلوم الإنسانية والاجتماعية بفرجينيا- كلمة المعهد العالمي للفكر الإسلامي ذكر من خلالها بإسهامات أهل سوس في فقه الأمة وفي سائر فنون الإسلام وعلومه.

وركزت كلمة السيد القيدوم- بعد الترحيب بالحضور الكريم –على أهمية موضوع التراث الإسلامي بسوس ، بحيث تلقي الندوة الضوء على قيمة هذا التراث وخدمته للشريعة الإسلامية وتم التنويه بالمعهد العالمي للفكرالإسلامي ممثلاً في شخص الدكتور طه جابر العلواني والدكتور فتحي الملكاوي ، لدعم هذا المشروع ، كما نوه السيد القيدوم با هود الذي بذلته شعبة الدراسات الإسلامية في يئة أشغال هذه الندوة .

---

* دكتوراه دولة في الدراسات الإسلامية من جامعة محمد الخامس 1996. رئيس شعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب ، جامعة ابن زهر، أغادير ، المغرب.

وجاءت كلمة السيد رئيس شعبة الدراسات الإسلامية باسم اللجنة المنظمة لتبين موقع هذه الندوة في إطار الأهداف العلمية والتربوية للشعبة ولا سيما وأن ثراء جهة سوس بالتراث العلمي يفرض مسؤولية على جميع الباحثين.

وبعد ذلك ألقى الدكتور طه جابر العلواني محاضرة عن "دور سوس في خدمة الثقافة الإسلامية-محمد المختار السوسي نموذجاً" وبعد أن لاحظ إشارة ابن خلدون إلى أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم من الأعاجم ، ألقى الضوء على أبعاد خمسة في شخصية المرحوم محمد المختار السوسي هي :

1-غرامه بلغة القرآن.

2-تجشمه المشاق في تعلمها.

3-اعتزازه بالعربية هوية.

4-اعتزازه بالإسلام أساساً للوطنية.

5-حرصه على الذاكرة التاريخية.

وختم الدكتور طه محاضرته بالإشارة إلى أن نفي العلامة محمد المختار السوسي كان مباركاً على تاريخ وتراث الأمة الإسلامية قاطبة ، لأن الرجل استثمر نفيه وعزلته في تدوين هذا التاريخ.

وكان ختام هذه الجلسة من قبل السيد بدعوته الحضور الكريم إلى افتتاح المقام على هامش الندوة.

واستؤنف جلسات الندوة بالجلسة المسائية المخصصة للمحور التاريخي، وألقت عروض هذه الجلسة الضوء على جوانب من تراث سوس وتاريخه، ولا سيما جهود علماء سوس في كتابه الفهارس والمشيخات ومشاريع لتوثيق التراث السوسي لتيسير الاستفادة منه، وأثر الحواضر والصلات مع الجهات الوطنية والإسلامية في تاريخ هذه الجهة وتراثها.

كما تم إظهار جوانب لشخصيات علمية مثلاً العلامة الحضيكي وغيره، فضلاً عن رؤى طموحة وواقعية في الوقت نفسه لمستقبل المدارس العلمية العتيقة في ظل تاريخها الحافل وتراثها ا يد.

أما الجلسة الثالثة فقد اختصت بالعلوم الأساسية في تراث سوس؛ حيث تناولت جوانب من اهتمام السوسيين بدراسة الأصلين (الكتاب والسنة) وما يتبعهما من سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم ، كما ألقت الضوء على علم أصول الدين بهذه الجهة. وهكذا تناول نماذج في التفسير مثل الحسن البعقيلي مع بيان المؤلفات المعتمدة في التفسير عند المهتمين بهذا العلم، والخصائص العامة لطرق التأليف وتدريس فنونه، ودور اللهجة المحلية في تبسيط معاني القرآن.

وفي علوم الحديث تم استخلاص الخصائص العامة لها عند أهل سوس ومنها: الاهتمام بالشرح ووضع الحواشي والمختصرات مع ملاحظة قلة التأليف في علوم المصطلح والجرح والتعديل.

أما السيرة النبوية فقد اهتم بها السوسيون لأغراض تعليمية ، فضلاً عن ارتباطها بالمناسبات الدينية ولا سيما المولد النبوي ، بالإضافة إلى تبسيط أخبارها باللهجة المحلية.

وفي العقيدة وأصول الدين تم توضيح قيمة مخطوط دفين عن شرح عقيدة المهدي بن تومرت، كما تم إلقاء الضوء على مستويات ثلاثة في علم الكلام بسوس – من خلال بعض النماذج- وهي : التعريف والاستدلال والتأويل.

وتابعت الندوة أشغالها بالجلسة الرابعة مساء الجمعة: وانصبت أعمالها أساساً على بيان أهمية التراث السوسي في فقه النوازل والسياسة الشرعية وأصول الفقه والقواعد الفقهية ، وبيان أثر الأعراف في الفقه الإسلامي بهذه الجهة، وموقف علماء سوس من الأحكام العرفية ولا سيما في مجال التعزيزات والعقوبات.

أما الجلسة الخامسة فقد تناولت الإسهامات السوسية في علوم اللسان العربي والأدب والتوثيق، وتطرقت بالخصوص لذخائر الخزانات السوسية من المخطوطات على اختلاف فنونها . كما تناولت إبداعات علماء سوس في ميدان علوم اللغة والبلاغة ومؤلفاتهم فيها وعلمهم في التقييد والتوثيق.

ولقد كانت هذه الجلسات جميعاً تختم بمناقشات علمية رصينة هادفة من قبل الأساتذة والطلبة ، تدل على تنامي الاهتمام بالتراث الإسلامي في سوس والرغبة في خدمته بشكل يضمن صلة الحاضر بالماضي واستقبال الألفية الثالثة برؤى منهجية بناءة قادرة على مواجهة التحديات المتزايدة، والحفاظ للأمة على موروثها التليد الذي يضمن استمراريتها وفق هويتها.

وقد توصلت الندوة في ختام أعمالها إلى التوصيات الآتية:

1-توزيع أعمال الندوة على الباحثين والتخطيط لتنظيم ورشات عمل للتوسع في البحث فيها بندوات أخرى.

2-تأسيس وحدة أو مركز للاهتمام بالتراث السوسي ، داخل كلية الآداب بأغادير يتم فيها فهرسة هذا التراث على الحاسوب والتعريف به عالمياً عبر شبكة الإنترنت.

3-إنجاز فهارس للتراث السوسي المهجر المنقول إلى الخارج، وغير المفهرس بالمغرب.

4-العمل على نشر الرسائل العلمية المتصلة بالتراث السوسي.

5-تحويل الندوة إلى ملتقى دوري للتراث والفكر الإسلامي ينعقد في سوس كل سنتين . وتخصيص أحد محاور الملتقى لبعض علماء سوس الذين خدموا الثقافة الإسلامية من الأحياء حفظهم الله والأموات رحمهم الله.

6-التقدم بالتماس إلى الجهات المختصة لتوجيه عناية خاصة للمدارس الأصلية بسوس وتخصيص المشرفين عليها بالتقدير والاعتبار بإدماجها في الوظيفة العمومية على غرار الأساتذة الباحثين في الجامعات.

7-عقد دورة تكوينية بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي للتدريب على الوسائل الحديثة في التدريس يستفيد منها الباحثون وعلماء المدارس الأصيلة.

8-تشجيع أهل الفضل والخير على تخصيص أوقاف لخدمة التراث الإسلامي في جهة سوس.

9-التفكير في كيفية استثمار المنتوج التراثي في الجهة لخدمة التنمية الجهوية.

# "تذكرة الحفاظ"
# للذهبي
### (673هـ / 1274م - 748هـ / 1348م )

**أبو الفداء سامي التوني***

**"الحافظ"** في اصطلاح المحدثين هو من توسع في الحديث وفنونه بحيث يكون ما يعرفه من الأحاديث وعللها أكثر مما يجهل، وقد حدده بعض أهل العلم بحفظ 100.000 حديث رواية ودراية حفظاً وفهماً .

وكتاب **"تذكرة الحفاظ"** لشمس الدين الذهبي هو أشهر وأهم كتاب ألف في تراجم الحفاظ، وأكبر الظن أن الباعث على تأليفه هو باعث الحديث ليعرف المسلمون من يصح الأخذ عنه.

و **"تذكرة الحفاظ"** تتناول **"الحافظ"** من المحدثين دون من سواهم ممن برزوا في الحفظ في العلوم الأخرى ، وقد رتب الذهبي كتابه على **"الطبقات"** فجعله في إحدى وعشرين طبقة، فبدأ بالصحابة –فهم أولى الطبقات-، وانتهى به إلى عصره، وكان آخر من ترجم له هو شيخه ورفيقه الحافظ المزي (742هـ / 1342م)، فبلغ مجموع تراجم الكتاب (1176) ترجمة ، يضاف إلى ذلك من ذكرهم في ذيول كثير من تراجم كتابه ممن مات في نفس سنة وفاة صاحب الترجمة من غير الحفاظ لا سيما في الطبقات المتوسطة والأخيرة.

---

* تخرج في كلية دار العلوم عام 1983م باحث متفرغ للتحقيق العلمي لكتب التراث ، يعمل حالياً لإنجاز مشروع "دائرة معارف الأمة".

ولم يقصد الذهبي استيعاب جميع الحفاظ في كتابه، وقد اعتذر عن ذلك في غير موضع من كتابه.

وقد احتوى كل ترجمة –غالباً على اسم الحافظ وكنيته ونسبه، والرمز لمن روى له من أصحاب الكتب الستة ، ثم بيان أهم شيوخه، وأهم أصحابه ، وبيان تاريخ مولده ووفاته وسياق بعض الأخبار عن الحافظ وبعض أقوال العلماء فيه مما يكشف عن مبلغ علمه وعدالته ، وقد يورد بذيل بعض التراجم حديثاً رواه ذلك الحافظ يرويه الذهبي بإسناده إليه، كما قد يورد أسماء بعض من كان في طبقته ممن مات في نفس سنة وفاته.

وقد نقف مشدوهين لمسلك الذهبي في تراجمه حين نراه يسهب في تراجم بعض الحفاظ في حين يترجم لمن هو أولى منه وأشهر في صفحة أو بضعة سطور أحياناً، وقد يزايلنا العجب حين ندرك أنه لم ينفرد بذه الخاصية فهذا شائع في كتب التراجم عند سلفنا من العلماء ، الذين كانت تحكمهم ظروف التأليف وأوقات استحضار المعلومة بالإضافة إلى كونه استفاض في بعضها بموسوعيته **"تاريخ الإسلام" و "سير أعلام النبلاء"** ،كما اكتفى بالإيجاز في بعض التراجم لأنه أفرد لها مؤلفات مفردة.

وقد احتلت **"تذكرة الحفاظ"** أهمية كبيرة في التاريخ العلمي عند المسلمين وبنى عليها الكثيرون تصانيف أخر طلباً للكمال لهذا الكتاب المهم، كأبي المحاسن الحسيني(765هـ /1364م) وتقي الدين بن فهد (871هـ /1467م)، وجلال الدين السيوطي (911هـ /1506م) وغيرهم.

*طبع الكتاب :

وقد طبعت **"تذكرة الحفاظ"**بدائرة المعارف العثمانية بالهند سنة 1474هـ /1955م بتحقيق العلامة عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني ، في أربعة أجزاء في مجلدين كبيرين من القطع المتوسط(1509 صفحة)، وألحقت به فهارس للأعلام المترجمين والمؤرخة وفا م.

وألحق به مجلد ثالث (حوالي 600 صفحة ) من القطع المتوسط حوى ذيول الحسيني وابن فهد والسيوطي،كما ضم كتاباً رابعاً هو**"التنبيه والإيقاظ** لما

في **ذيول الحفاظ"** لأحمد رافع الحسيني الطهطاوي (166 صفحة)، وهو ملاحظات وتعليقات على الذيول الثلاثة:

وقد حقق ا لمد الثالث محمد زاهد الكوثري فبث فيه أشياء كثيرة دعته إليها عصبيته مذمومة بلغت به حد التهجم على الأئمة والحط من قدر م وعلى القارئ الاحتراس من ذلك .

وقد أعادت نشر الكتاب عدة دور نشر بطرق التصوير .

وقد صورت **"تذكرة الحفاظ"** مقاييس الثقافة في العالم الإسلامي في كل فترة من الفترات التي تناولتها ، واتجاهات العلماء الدراسية واهتماما م العلمية في العلوم المختلفة وطرق التدريس والإملاء والمناظرة والمذاكرة، والحلقات العلمية ، وأماكن الدراسة في المساجد والجامع والبيوت والربط ، والمدارس المعنية بتدريس مذهب أو مذهبين أو المذاهب الأربعة في شتى أنحاء العالم الإسلامي.

كما حفظ لنا الحافظ شمس الدين الذهبي في كتابه عدداً هائلاً من أسماء الكتب ووصفها مع تزويد الدارس بالمعلومات المعلقة با، مما يمكن أن يشكل ببليوجرافيا ضخمة.

والكتاب يفتقر إلى جهد علمي إضافي يكمل ما بذلا في تحقيقه لترجمة المذكورين في ثنايا الكتاب من شخصيات مع ضبط أسمائهم ، وتخريج ما به من روايات ، ومناقشة ما به من قضايا علمية كثيرة ، هذا بالإضافة إلى الفهارس الفنية الدقيقة التي تأخذ بيد الباحث إلى ما حواه من كنوز لا تحصى.

صدر حديثاً عن

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

**جمال الدين الأفغاني**

**عطاؤه الفكري ومنهجه الإصلاحي**

تحرير إبراهيم غرايبة

468ص

الطبعة الأول 1420هـ / 1999م

يحظى الأفغاني باهتمام الحركات الإسلامية والباحثين من جميع أنحاء العالم الإسلامي في الوطن العربي وإيران وتركيا وشبه القارة الهندية ، وربما يعود هذا إلى رحلاته وإقامته في هذه الأقاليم ، ومشاركته في العمل العام والدعوة والإصلاح فيها،لكنه إضافة إلى ذلك فقد عمل على التقارب الكبير والتفاهم المشترك بين تلك الحركات على اختلاف تنظيما ا وتجليا ا . وقد كان هذا التقارب والتفاهم حلماً بذل الأفغاني حياته لأجله ومات قبل أن يراه.

ويأتي الاهتمام بدراسة جمال الدين الأفغاني ، وتوثيق تجربته بعد مرور قرن على وفاته ، من الشعور بالحاجة إلى دراسة العمل الإصلاحي ، وتقييم آثاره، واتصال مشاريعه ، وذلك وفق منهج يتصف بالموضوعية ويتجاوز المواقف السياسية، أو المذهبية، فالأفغاني اليوم ملك الأمة كلها ، ولم تعد دراسة أفكاره وتجربته تنطوي على حساسيات الأغراض والمصالح، أو ملابسات التلمذة على الأفغاني أو المنافسة له، ولهذا فإن من المهم أن يعاد فهم هذه التجربة ، وأن توضع في مكا ا الصحيح ، بين يدي الأجيال الجديدة من الباحثين والمشتغلين بقضايا الإصلاح والنهوض .

وهذا الكتاب توثيق لوقائع الحلقة الدراسية التي نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة في حرم الجامعة الأردنية في عمان وقد تضمن الأوراق المقدمة والتعقيبات والمناقشات.

# "لسان العرب "
# لابن منظور
**(630هـ /1232م - 711هـ /1311م)**

"**لسان العرب** " للعلامة جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور هو ثاني اثنين في دنيا المعجمات العربية ، وهو أشمل معجمات العربية للألفاظ ومعانيها ، وكانت الخطوة التي قام بها في حركة المعجمات هي جمع هذا الشتات المفرق في خمسة من المراجع الكبار، أما ما عدا ذلك فلم يقدم شيئاً-كما يرى المتخصصون -، وما كان عصر ابن منظور بعصر ابتكار.

جمع ابن منظور في معجمه الخالد "**لسان العرب** "بين أمهات المعجمات العربية الخمسة:

" **تهذيب اللغة**" للأزهري ،و "**المحكم**" لابن سيده و "**الصحاح**" للجوهري ، وحواشي ابن بري،و "**النهاية** في **غريب الحديث**" لعز الدين ابن الأثير . أخطأ بعضهم فجعل خامسهم "**الجمهرة**" لابن دريد وليس منها.

وأراد ابن منظور بكتابه أن يجمع بين صفتين: الاستقصاء والترتيب؛ إذ كانت المعجمات السابقة-كما يقول –تعنى بأحد هذين الأمرين دون الآخر ، وأخذ على نفسه أن يأخذ ما في مصادره الخمسة بنصه دون خروج عليه،واعتبر هذا جهده الوحيد في الكتاب ، وتبرأ من تبعة أية أخطاء محتملة بأن ما قد يقع في الكتاب من خطأ هو من الأصول ، وإن تصرف قليلاً في "**النهاية**" فغير شيئاً من ترتيبها.

وقد بلغ عدد المواد اللغوية التي ضمها " **لسان العرب**"80.000 مادة، وهو ضعف ما في "**الصحيح**"، وأكثر بـ 20.000 مادة من المعجم الذي جاء بعده وهو "**القاموس المحيط**" للفيروزابادي.

و"**اللسان**"مصدر بمقدمة غير قصيرة بلغت صفحتين ونصفاً من المطبوعة افتتحها المؤلف بتحميد وصلاة بلغا ستة اسطر ونصفاً، ثم ذكر شرف اللغة العربية وارتباطها بالقرآن الكريم، ثم نقد "**التهذيب**"و "**المحكم**" **و "الصحاح"،** ثم وصف منهجه الدافع إلى تأليف معجمه.

ووضع ابن منظور بين المقدمة والمعجم بابين: الأول في تفسير الحروف المقطعة في أول سور القرآن الكريم، وثانيهما في ألقاب حروف المعجم وطبائعها وخواصها.

ولا تختلف صورة الأبواب والفصول في "**اللسان" عن"الصحاح**" إلا في ضخامتها حتى أبواب الألف اللينة باقية على حالها في المعجمين ، لكن ابن منظور صدر بعض أبوابه بكلمة عن الحرف المعقود له الباب ، ذكر فيه مخرجه وأنواعه وخلاف النحويين فيه وما إلى ذلك.

ولقد كان ابن منظور ميالاً إلى اختصار نصوص "**التهذيب**"والتصرف فيها أكثر من غيرها بل آثر نصوص "**الصحاح**" **و** "**المحكم**" عليها حين تشترك في التفسير ولعل سبب ذلك أن ابن سيده والجوهري كانا أدق في نقل النصوص، غير أنه يؤخذ على "**اللسان**"تلك الفوضى الضاربة أطنابا في داخل موارده فهو لم يستفيد من منهج ابن سيده الذي شرحه في مقدمته كما لم يستفيد ابن سيده نفسه، فسار سيرته واضطراب اضطرابه، بل ازداد اضطراباً لازدياد موارده ومراجعه.

ويؤخذ على "**اللسان**"-أيضاً تركه بعض الصيغ والمعاني التي أوردها أحد مراجعه ولا سيما "**التهذيب**"، كما يؤخذ عليه اقتصاره في المراجع على الكتب الخمسة وإهمال غيرها من المراجع الكبيرة المهمة كـ"**الجمهرة**"لابن دريد و "**البارع**" للقالي و "**المقاييس**"لابن فارس ....وغيرها ؛ كثير من الصيغ والمعاني والشواهد الواردة فيها .

وقد طبع الكتاب بالمطبعة الأميرية ببولاق (القاهرة) في عشرين جزءاً كبيراً ينيف كل منها على (300) صفحة، حظيت بإعجاب العلماء واستدرك عليها العلامة أحمد تيمور بعض الأخطاء المطبعية التي نشرها في جزء صغير باسم**"تصحيح لسان العرب"** كما استدرك عليها الأستاذ عبد السلام هارون أخطاء أخر نشرها في مجلة مجمع اللغة العربية (المصري).

وقد قامت دائرة المعارف (بالقاهرة) بإعادة ترتيب مواد الكتاب على طريقة **" ذيب اللغة"** للأزهري وذلك حسب الحرف الأول فالثاني فالثالث إلخ من جذر الكلمة ، بخلاف ترتيبه الأصلي الذي يلتزم طريقة **"الصحاح"**بالترتيب وفق الحرف الأخير فالأول فالثاني ....الخ، فخرج في ستة أجزاء من القطع الكبير المطبوع بحرف صغير ، أعقبته بثلاثة أجزاء هي الفهارس الفنية للكتاب.

ولا جدال في أن**"لسان العرب"**موسوعة علمية ثرية ، بما اشتمل عليه من مادة لغوية وأدبية ، وبما تضمنه من شواهد من الشعر والحديث الشريف، وبما قدم من شرح مسهب للمادة يعكس كثيراً من مظاهر حياة اللغة العربية وحياة ا تمع العربي ، على نحو يجعله مفيداً لا في ا ال المعجمي المحدود بل في مجالات علمية كثيرة منوعة.

صدر حديثاً عن

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

**نحو تطوير نظام المضاربة**

**في المصارف الإسلامية**

**محمد عبد المنعم أبو زيد**

**460ص**

**الطبعة الأولى 1420هـ /2000م**

هو الكاتب السادس والثلاثون في سلسلة دراسات الاقتصاد الإسلامي التي يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ويغطي الكتاب مع غيره من كتب هذه السلسلة عدداً من الموضوعات المتصلة بالصيغ التي تنظم علاقات هذه المؤسسات ،سواء كانت مع غيرها من الأفراد ، والمؤسسات الأخرى ، أو في جانب استخداما ا للأموال المتاحة لها، أو في جانب الخدمات الأخرى غير التمويلية التي تقوم با.

ويناقش الكتاب نظام المضاربة في المصارف الإسلامية من واقع الممارسات العملية للمصارف الإسلامية بدف التعرف على مدى اعتمادها عليه لتعبئة وتوظيف الأموال والأساليب العملية التي تستخدمها لتطبيقه، وكذلك تحديد المعوقات والمشكلات التي واجهت التطبيق، ومحاولة إيجاد أساليب تساعد على تطوير تطبيق هذا النظام مستقبلاً.

كما أن البحث يعمل على التعرف على وتحليل الآثار المتوقعة لتطوير وتطبيق نظام المضاربة على النشاط المصرفي بصفة خاصة والنشاط الاقتصادي بصفة عامة.

# الفهرست لابن النديم

**كتاب "الفهرست"** في أخبار العلماء وأسماء ما صنفوه من الكتب المعروف بـ "الفهرست" أو "فهرست العلوم"، وأحياناً"فهرست العلماء "، قصد به مؤلفه أن يكون تاريخاً شاملاً للتراث العربي ، ليشمل جميع الكتب العربية والمترجمة إلى العربية مع بيان تراجم مؤلفيها.

وقد بدأ ابن النديم تأليف كتابه سنة 377هـ/987م، وكانت الخبرة الشخصية هي المصدر الأول لابن النديم في كتابه ، ثم ما رجع إليه من كتب مدونة ؛ فقد أتاحت له مهنته أن يرى معظم الكتب التي ذكرها وأن يحاول تحديد قيمتها العلمية والمادية . ولنا هنا أن نثق بما يقوله من أنه رأى هذا الكتاب أو ذاك أو شاهد نسخة منه بخط المؤلف أو غير ذلك؛ فقد توافرت لديه إمكانيات مثل هذا العمل الكبير ورغم هذا كله فقد فاتته كثرة من المؤلفات التي نعرفها من معلومات كثيرة قديمة وردت عنها في مصادر مبكرة والتي وصل إلينا بعضها أيضاً.

وقد قدم له بما يشبه المقدمة ببيان لغات الشعوب المختلفة وبيان أشكال وصل إلينا بعضها أيضاً.

وقد قدم له بما يشبه المقدمة ببيان لغات الشعوب المختلفة وبيان أشكال حروفها وذلك على النحو التالي:

قسم ابن النديم **"الفهرست"** إلى عشر مقالات ، وقسم كل مقال منها إلى عدة فنون يذكر في كل مقال فناً ، فيذكر تاريخه غالباً والمؤلفات فيه، ومؤلفيها، وهذه المقالات هي :

1- التعريف بلغات العالم، والكتب السماوية : وهو ثلاثة فنون:

أ-بيان لغات العالم وأشكال حروفها (موضحاً ذلك بالرسم غالباً)، وهي: العربية، السريانية، الفارسية، العبرية، الرومانية،الصينية، الروسية،ولغات الصغد، والسودان، والترك، وفيه تعرض لفضل القلم والكتابة.

ب-التوراة والإنجيل: أقسامهما وشروحهما، وما يتعلق بهما.

ج-القرآن الكريم: تاريخ جمعه، وترتيب نزوله، وسوره ( على مصاحف:عثمان وعلي ، وابن مسعود، وأبي بن كعب رضي الله عنهم) وبيان القراء والتفاسير وعلوم القرآن المختلفة.

2-النحويين واللغويين.

3-الأخباريون، والرواة، والنسابون، وأصحاب السير، والأدباء، والندماء.

4-الشعراء في الجاهلية، والإسلام (بغير استقصاء)وذكر دواوينهم.

5-المتكلمون من معتزلة ، ومرجئة، وشيعة، وجبرية، وحشوية، وخوارج،وصوفية.

6-فقهاء المذاهب المختلفة، وفقهاء المحدثين.

7-الفلاسفة والمناطقة، والرياضيون، والموسيقيون، والأطباء ونحوهم.

8-المسامرون والمخرفون، والمصورون، والمشعوذون، وأصحاب السحر.

9-في مذاهب: الصابئة، والتنويه، والخرمية، والمذكية،وأديان الصين والهند وغيرهم ، وبيان كتبهم.

10-الكيميائيون والصناع.

كما اعتمد ابن النديم على جملة من المصادر منها كتاب "**أبي الحسن ابن الكوفي**"وكان يعود بين الفينة والفينة إلى مصادر لم يصل إلينا أكثرها فهو يعتمد في التراجم كثيراً على "**أبي سعيد السيرافي**" **و** "**أبي الفرج الأصفهاني** "،وعلى غيرهما، كما اعتمد على كتب تاريخية ، وأخرى في الفرق والأديان، وعلى كتب ترجمت في الطبيعيات أو حول التراث اليوناني القديم.

وابن النديم يـ ع في "الفهرست"إلى البعد عن الإطالة في أداء المعنى والمقدمات، بل يندفع إلى صميم الموضوع ابتداءً من غير مواربة ولا تمهيد ولم يحاول أن يزين عبارته أو يصقلها حسبما تقتضيه أصول البلاغة لكنه استطاع أن يؤدي ما يريد في ضبط وإحكام.

وسجل التاريخ العلمي **"للفهرست"**أنه أول وأهم كتاب في تاريخ التراث العربي وأكثرها شمولاً إلى آخر القرن الرابع الهجري /العاشر الميلادي كما أنه يمثل وثيقة تبين مدى ما وصل إليه المسلمون في حيا م العقلية والعملية في ذلك العصر والحصيلة العلمية الضخمة التي كانت بين يدي طلاب العلم آنذاك وأكثر هذه الكتب التي وصفها قد ضاعت بتوالي النكبات المختلفة على ديار الإسلام ، ولا سيما الغزو التتري على بغداد، ولولا **"الفهرست"** لضاعت أسماؤهم وأوصافهم أيضاً كما ضاعت معالمها.

كما يعد الكتاب من أقدم كتب التراجم للأعلام والمؤلفين خاصة وبه حفظت لنا أسماء وتراجم جلة لا نجدها في غيره.

وقد انتفع الدارسون والمؤلفون بـ **"الفهرست"**فرجع إليه ابن خلكان في كتابه الحافل **"وفيات الأعيان"** والداودي في **"طبقات المفسرين"،** وابن أبي أصيبعة في **"عيون الأنباء"،** والقفطي في **"أخبار الحكماء"** وغيرهم.

وقد قام المستشرق "فلوجل" Fluegel (1802-1870م) بتحقيق أول الكتاب ، ثم أتمه تلميذاه رويديجر Roediger وموللر Muller ونشر في ليبزج سنة 1871-1872م في 28صفحة من القطع الكبير ومثلها فهارس وشروح بالألمانية ثم نشرت قطعة كانت ساقطة منه سنة 1889م.

وقد أعادت نشر الكتاب مكتبة خياط(ببيروت) سنة 1964م، وهي مصورة عن طبعة ليدن هذه.

وهذه الطبعة غير جديرة بالثقة ، اتسمت بالأخطاء المتفشية بين دفتي الكتاب، وقراءة مواضع أفقياً كان ينبغي قراء ا رأسياً وما لا يحصى من التصحيف والتحريف والسقط.

وقد قامت بطبع **"الفهرست"** أيضاً دار الكتب الحديثة (القاهرة ) عام 1348هـ /1930م في 528 صفحة، من القطع المتوسط بآخره فهارس قاصرة ، وألحق به النص الساقط الملحق بالطبعة الالمانية وهذه الطبعة مأخوذة عن الطبعة الألمانية بأخطائها المتفشية وإن خلت من الهوامش والتعليقات.

وقد أعادت نشر الكتاب دار المعرفة (بيروت) مصوراً عن هذه الطبعة عام 1389هـ /1978م.

على أن أحسن طبعات الكتاب وأوفاها تحقيقاً وفهارس طبعة طهران 1391هـ /1971م التي حققها رضا تجدد بن علي الحائري ، لولا قلة دراية المحقق بعلم الرجال وأحوال الرواة وأسماء الأعلام والعلماء الذي أوقعه-مع جهده المشكور –في بعض الأخطاء (كما في ص105 مثلاً)، كما اعترى الفهارس بعض النقص الذي أخل بالانتفاع العام بالكتاب ، وقد سجل الرجل توصية مهمة في صدر تحقيقه فقال:

"ومع كل هذا إني أعترف صراحةً بأن الكتاب لا يزال بحاجة إلى النظر والتدقيق والدراسة والتحقيق...".

فما زال كتاب **"الفهرست"**لابن النديم بحاجة بالغة لتحقيق دقيق وافٍ وفهارس علمية دقيقة شافية يقوم بذلك متخصص- أو متخصصون- يستفيدون مما طبع من كتب التراث العربي والإسلامي ، وفهارس المكتبات في العالم والفهارس المكتبية (الببليوجرافيات) الكثيرة ، وبرامج الحاسوب وما تصل إليه أيديهم من معلومات وغيره على الشبكة العالمية (الإنترنت) لتقديم هذا السفر الذي هو إحدى غرز الحضارة الإسلامية في ذروة مجدها.

# في مصادر التراث الاقتصادي الإسلامي

ياسر عبد الكريم الحوراني*

**تمهيد:**

مما لا شك فيه أن تأثير العامل الاقتصادي في الفكر الإسلامي بدأ يأخذ حيزاً ملحوظاً في الحياة الإسلامية ، منذ اللحظة الأولى التي أعلن فيها الرسول صلى الله عليه وسلم ظهور الإسلام وازداد تأثير العامل الاقتصادي من خلال صياغة أشكال الصراع الديني الذي يعتمد على طبيعة التغير المتوقع في فرص الحياة، واستتبع ذلك تراجع واضح لنفوذ الطبقة المالكة لرأس المال . وعندما اتسعت رقعة الدولة الإسلامية بسبب الفتوحات واندمجت ثقافات جديدة في ا تمع برزت الحاجة إلى إجراءات تنظيمية منسجمة مع حجم التطورات المتحققة ولذا ظهرت أول مؤسسة اقتصادية ممثلة ببيت المال ، وقد ضت هذه المؤسسة الناشئة بمسؤوليات مالية كبيرة ولا سيما في جانب الإيرادات والمخرجات المالية وعلاقات السوق.

وقد صاحب تطور واتسع ا تمع الإسلامي تنامٍ حقيقي للأفكار الاقتصادية لدى علماء المسلمين ، فقام العديد منهم بوصف الواقع الاقتصادي من خلال شروحات عميقة عكست التجربة الإسلامية الطويلة في الكتابة والتصنيف وتنوعت مجالات الإنتاج المعرفي في موضوعات شاملـة كالخـراج

---

* دكتوراه اقتصاد إسلامي- جامعة أم درمان، السودان. باحث في الاقتصاد الإسلامي ومحاضر في جامعة اليرموك.

والأسعار والنقود والحسبة والتجارة وعلاقات الأرض وتنظيمات السوق وغيرها.

**أهمية البحث**

تنطوي أهمية البحث على عدة عناصر مهمة وضرورية للتأكيد على السبق الإسلامي في مجال الفكر الاقتصادي وتبرز هذه العناصر بصورة أكثر حيوية نتيجة للجهد المبذول في هذا البحث والذي اقتضى وجود عمل متواصل لحصر خزائن التراث وجرد فهارسه ومراجعه الكثيرة وتتجلى أهم العناصر المميزة لهذا البحث بالنقاط الرئيسية التالية:

-استكمال حلقة البحث وتعزيز الرؤية الإسلامية الشاملة لكل معطيات المعرفة الإنسانية.

-إظهار جانب مهم من مخزون الفكر الاقتصادي الإسلامي وإتاحة فرص حقيقية للباحثين والمفكرين لإحياء مصادر التراث من جديد وإعادة تنظيم عملية البحث ومنع التكرارية والازدواجية في دراسة الأبحاث.

-سد ثغرة علمية واضحة في سلسلة البحث في العلوم الاجتماعية.

**منهجية البحث:**

يقوم البحث على محاولة استقصاء شاملة لجميع الكتابات المعاصرة في الاقتصاد الإسلامي ، التي تقع في الدوريات ، ثم حصر الدراسات التي تناولت الفكر التراثي إما في مجال المصنفات وإما في مجال البحث في فكر المصنفين، وقد اقتضى ذلك القيام بعدة إجراءات بحثية متتالية وهي :

**أولاً-** استقصاء جميع مصادر التراث الاقتصادي الإسلامي عن موسوعات تراجم إسلامية محددة، وهي كتاب الفهرست لابن النديم(ت385هـ)، وكشف الظنون لحاجي خليفة (ت1067هـ)، وكتابي إيضاح المكنون وهدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي (ت 1339هـ).

**ثانياً-** إجراء مسح يدوي لجميع فهارس المخطوطات المتاحة ولا سيما في مكتبة مؤسسة آل البيت، وهي مكتبة متخصصة ، وذلك لاستكشاف المزيد من مصادر التراث الاقتصادي الإسلامي، وقد اتضح أن ثمة مخطوطات متعددة لم

ترد عناوينها في مصنفات ابن النديم وحاجي خليفة والبغدادي الآنفة الذكر.

**ثالثاً-** الرجوع إلى المعجمات المتخصصة في التراث المطبوعة مسحها يدوياً وإثبات المصنفات المطبوعة في مجال الاقتصاد الإسلامي من أجل التيسير على الباحثين للوصول للمخططات غير المطبوعة منعاً للازدواجية أو البحث في تحقيق مخطوطات محققة مسبقاً.

**رابعاً-** دراسة معظم المصنفات المطبوعة وبعض المخطوطات ، والوقف على موضوعا ا ومدى ارتباطها بالاقتصاد وتقديم نبذة تعريفية عنها، وفي هذه المرحلة استثنى عدد من المخطوطات التي تحمل أسماء وعناوين يتوهم أ ا في الاقتصاد.

**خامساً-** الرجوع إلى مصادر التراث في مجال التراجم ممثلة بكتاب الأعلام للزركلي ، ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، وإعطاء نبذة لكل علم من الأعلام.

**الدراسات المعاصرة لمصادر التراث في الاقتصاد الإسلامي:**

للتعرف على طبيعة الدراسات المعاصرة لمصادر التراث اقتضى إجراء مسح يدوي للدوريات العربية ، ومسح آخر للفهارس المتخصصة في مجال الرسائل الجامعية . وقد تبين أن الدراسات في مجال التراث الاقتصادي محدودة بشكل كبير وهي :

-تسع دراسات حول كتاب الخراج لأبي يوسف (ت182هـ)، وهي رسالة ماجستير ، و (8) مقالات.

-أربع دراسات حول كتاب الكسب للشيباني (ت189هـ)وهي : رسالة ماجستير وبحث ومقالتان.

-مقالة واحدة عن كتاب الأموال ليحيى بن آدم(ت203هـ).

-مقالة واحدة ورسالة دكتوراه عن كتاب الأموال لابن زيخويه(ت247هـ).

-مقالة واحدة وبحث في كتاب التبصر بالتجارة للجاحظ (ت255هـ).

-مقالتان حول كتاب أحكام السوق للكتاني (ت289هـ).

-بحث حول فكر الأصفهاني (ت356هـ).
-مقالة واحدة حول كتاب الأحكام السلطانية للماوردي (ت450هـ).
-ست دراسات حول فكر الغزالي (505هـ)وهي : مقالتان وبحثان ورسالة ماجستير ورسالة دكتوراه.
-بحث ورسالة ماجستير حول كتاب الإشارة إلى محاسن التجارة للدمشقي(ت570هـ).
ست مقالات وبحث حول الفكر الاقتصادي عند أبي تيمية (ت 728هـ).
-مقالة واحدة ورسالة ماجستير حول الفكر الاقتصادي عند ابن القيم الجوزية751هـ).
-مقالتان حول كتاب البركة في فضل السعي والحركة للجيشي الوصابي (ت786هـ).
-خمس عشرة دراسةً حول كتاب العبر (المقدمة)لابن خلدون (ت808هـ)وهي : مقالتان و (11) بحثاً ورسالة ماجستير ورسالة دكتوراه.
-مقالتان ورسالة ماجستير حول الفكر الاقتصادي عند المقريزي (ت845هـ).

**المنافشة والتحليل:**

يمكن إجمال أهم عناصر المناقشة للدراسات المعاصرة السابقة في المحاور التالية :

**أولاً :التوزيع الكمي العام:** إن عدد مصادر التراث في مجال الاقتصاد الإسلامي يصل إلى (350) مصدراً غير أن الدراسات المعاصرة لم تتناول غير (20)مصدراً، بنسبة (5.7%)، وأن عدد المصنفين (282) مصنفاً ولم تتناول الدراسات المعاصرة غير (18) مصنفاً بنسبة (6.4%) ويدل ذلك على عدم وجود آلية علمية أو بحثية ممنهجة بطريقة واعية لتغطية الموروث الفكري للأمة وسبر أغوار المخطوطات المتاحة بطريقة شاملة.

**ثانياً: التوزيع الكلي الخاص :**تتركز الدراسات المعاصرة في نطاق ضيق من

البحث في مجال الفكر الاقتصادي عند أحد المفكرين المسلمين أو البحث في مصنفا م ، فمثلاً : الإمام الشيباني له (3) كتب ولم يبحث إلا كتابه الاكتساب في الرزق المستطاب(الكسب) والجاحظ له(7) كتب متخصصة في الاقتصاد ولم يبحث إلا كتابه التبصر بالتجارة ، وابن تيمية له (5) كتب ، ولم تتركز الدراسات إلا على كتابه الحسبة في الإسلام والمقريزي له (5) كتب متخصصة ولم تصب الدراسات إجمالاً إلا على كتابه **إغاثة الأمة بكشف الغمة**.ونتج عن ذلك اختلال في طريقة البحث في الاقتصاد الإسلامي ، وعدم إعطاء الشخصية محل البحث حقها من التمحص والدراسة المستفيضة.

**ثالثاً : التوزيع النوعي :** وكذلك فإن الدراسات المعاصرة تفتقر إلى شمولية البحث فمثلاً موضوع الأسعار فيه(4)كتب غير ودروسة ومثله موضوع الفقر وفيه(19)كتاباً وموضوع النقور وفيه(16) كتاباً، ومن وجهة أخرى يتم التركيز على الفكر الاقتصادي لدى أحد المفكرين أو العلماء المسلمين وعدم محاولة الكشف عن جهود آخرين صنفوا في نفس ا ال ، فالإمام أبو يوسف استحوذ على اهتمام جميع الباحثين في موضوع الخراج، ولكن هنالك (31)كتاباً في الخراج لم يتطرق إليها أحد. وكذلك موضوع الكسب الذي لم يبحث إلا من خلال كتاب في الكسب ويلحق بذه الموضوعات أغلب مصادر التراث (20) كتاباً في الكسب ويلحق بذه الموضوعات أغلب الدراسات الاقتصادية لأن نسبة المشاركة العامة لا تتجاوز (5.7%) ويؤدي ذلك إلى نتائج سلبية منها التشكيك في مدى مصداقية البحث ومدى الالتزام بالمنهجية القائمة على الموضوعية وربما يؤكد على وجود الانتقائية والعشوائية أحياناً والتي تخلق فجوة عظيمة في كيفية التواصل مع التراث.

**رابعاً:التكرارية:** ويعني ذلك التركيز على جانب واحد من البحث وإغفال الجوانب الأخرى لدى الشخصية الواحدة مثل ابن خلدون الذي وصلت الدراسات في فكره الاقتصادي إلى (15) دراسة من خلال كتابه المقدمة

تكررت الدراسات المعاصرة في تناول فكره الاقتصادي في موضوع الحسبة إلى (7) دراسات وأغفلت مصنفاته الأخرى.

**خامساً التخصصية:**

وتعني مشكلة التخصصية افتقاد البحث إلى إبراز متغيرات اقتصادية خاصة وليس عامة فمن بين (9) دراسات حول الخراج لأبي يوسف لم توجد إلا دراسة واحدة متخصصة بالاتفاق الاستثماري وكذلك لا يوجد سوى (5) دراسات متخصصة في فكر ابن خلدون من مجموع (15) دراسة، وهي تتعلق بمفهوم الملكية والجاه، ومالية الدولة، والتفسير الاقتصادي للتاريخ والقيمة والإنتاج ، والنمو الاقتصادي وينسحب هذا الاختلال على البحث في فكر ابن تيمية والمقيرزي ، وعموماً لا توجد إلا (14)دراسة متخصصة من أصل (63) دراسة ، تمثل ا موع الكلي ، وإذا استثنيت المقالات انخفضت مشاركة الدراسات المتخصصة إلى (7) دراسات بنسبة _11%) فقط.

ويعني ذلك ميل الباحثين للتعميم في دراسا م فيختارون عناوين عريضة ومكررة وغير ملتزمة بمبدأ التخصص في البحث والدراسة لموضوعات محددة، باستثناء (7) دراسات متخصصة في فكر ابن تيمية من أصل (7) دراسات ، وهذا يعد نموذجاً في البحث ، ولكن يعاب على ذلك أنه لا تتوافر دراسة جامعية في فكر ابن تيمية بل إن جميع الدراسات المتخصصة هي مقالات قصيرة متكررة في دوريات شهرية غير بحث واحد في الحسبة ودور الدولة.

**سادساً :الأصالة العلمية:**ويعني ذلك معرفة مدى وجود دراسات على مستوى الرسائل الجامعية أو الابحاث المحكمة ، أي استثناء المقالات القصيرة . وفي هذا الإطار فإن الرسائل الجامعية لا تتجاوز (14) رسالة منها (9) رسائل ماجستير و (5) رسائل دكتوراه، وأما البحوث المحكمة فلا تزيد عن (18) بحثاً منها (11) بحثاً عن الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون !! ويدل ذلك على أن البحوث العلمية التي تمتاز بالاصالة والجدية تصل إلى(32)بحثاً من بين(63)بحثاً

**سابعاً:الموسوعية :** فإن الكثير من مفكري الإسلام لهم إسهامات ومشاركات اقتصادية متنوعة ، وتشتمل مشاركا م على حقول وموضوعات متخصصة مما يجعلهم يمتازون بالفكر الموسوعي ، مثل الجاحظ الذي قدم (7)كتب ، والمقريزي الذي قدم (5) كتب . إلا أن هنالك علماء أسهموا برفد الفكر الاقتصادي بأفكار واسعة ولكن لم يندرج أي أحد منهم في أية دراسة علمية أو حتى لم تسبق مجرد الإشارة إليهم ومن هؤلاء المصنفين:

1-علي بن محمد الدائني (ت 225هـ)، وله (4) كتب في المال والإقطاع وضرب الدراهم والدنانير .

2-علي بن مهزيار الدورقي (ت250هـ)، وله (4) كتب في التجارة والإجارة وتوزيع الأخماس والكسب وضبط السلوك المادي في الحياة.

3-محمد بن مسعود العباشي (ت320هـ)، وله (3) كتب في التجارة والجزية والخراج والزهد.

4-إسحاق بن يحيى ابن الزرقالة (ت377هـ)، وله وله كتابان في صناعة الخراج.

5-أحمد بن محمد الرفعة (ت710هـ)، وله (3) كتب في الاحتساب والموازين والمكاييل.

6-عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت911هـ)، وله كتابان في أصول الرزق والسعي للمكاسب وذم الضرائب.

7-أحمد بن ليمان بن كمال باشا (ت940هـ)، وله (3) كتب في التبادلات الربوية وذم الفقر وموقف الإسلام من السعي والبطالة.

8-زين الدين بن إبراهيم بن نجيم الحنفي (ت970هـ)، وله (3)كتب في الإقطاعات والرشوة وعلاقات الأرض في مصر .

9-محمد بن بير البركوي (ت 981هـ)، وله (3) كتب في الغنى والفقر والكسب ووقف الدراهم والسلع المنقولة .

10-عبد الغني بن إسماعيل النابلسي(ت1143هـ)، وله (3)كتب في

11-محمد بن إسماعيل الصنعاني (ت2811هـ)، وله (4)كتب في الربا والفقر والكسب .

**المصادر المتخصصة في التراث الاقتصادي الإسلامي**

تتوزع المصادر الإسلامية في مجال التراث الاقتصادي بين موضوعات وعناوين متعددة تغطي في مجملها كثيراً من قضايا الاقتصاد ويمكن تصنيفها وإيرادها مجملة في القطاعات التالية:

**عنصر الأرض:**

اشتمل الحديث عن عنصر الأرض من حيث كو ا أرضاً خراجية أو عشرية أو مملكة . وتضمن بيان الأحكام الشرعية المرتبطة بعلاقات الأرض ومنها مدى إمكانية فرض الخراج على أرض الوقف.

وقد صنف هذا المضمار عدد من العلماء منهم: ابن نجيم (ت970هـ) وهو فقيه وأصولي وله ( التحفة المرضية في الأراضي المصرية)[1]، ومرعي الكرمي (ت1033هـ)وهو مؤرخ وأديب من طولكرم، وله ( ذيب الكلام في حكم أرض مصر والشام)، ومصطفى البكري (ت1162هـ)، وهو صوفي من دمشق وله ( الفيض الجليل في أراضي الخليل)والتهانوي وهو لغوي من الهند وله ( أحكام الأراضي)[2]، وأحمد الرومي وله (رسالة في الأراضي الخراجية والعشرية والمملكة)[3].

**الاستهلاك:**

ويتضمن بيان الأحكام الواجبة في القصد وعدم الإسراف في الاستهلاك الغذائي وفوائده ومضاره ومراعاة جانب الحل في الاستهلاك من الطيبات



[1] مخطوط في مكتبة المسجد الأقصى ، ويقع في (10) أوراق ، ونسخة ثانية في دار الكتب الظاهرية بدمشق رقم المجموع 8252 رقم المخطوط 37، ونسخة ثالثة مخطوطة في المكتبة القادرية في جامع الشيخ عبد القادر الكيلاني ، ببغداد رقم المجموع 1466 رقم المخطوط 3.

[2] مخطوط في جامعة الملك سعود الرقم العام 528 ويقع في (82)ورقة.

[3] مخطوط بمركز الوثائق والمخطوطات بالجامعة الأردنية برقم 287 ونسخة ثانية مخطوطة في مركز دراسة جهاد الليبيين برقم مجموع448 وتقع في (10) ورقات.

وقد صنف فيه : البرقي (ت376هـ)وهو فقيه شيعي من الكوفة وله المآكل، وابن رقيقة (ت635هـ) وله ( الغرض المطلوب في تدبير المآكول والمشروب ) وابن تيمية (ت728هـ) وهو مجتهد وحافظ ومحدث من حران وله ( آكل الحلال) وعبد الرزاق الأنطاكي وله ( ذريعة الطعام).

**بيت المال :**

ويتضمن شروحات حول مدخلات ومخرجات بيت المال ودواوين بيت المال، ومدى سلطة الحاكم في التدخل في شؤون الحياة الاقتصادية لغرض إيرادات جديدة.

وصنف فيه : ابن مهزيار (ت250هـ) وهو فقيه من خوزستان ، وله (الخمس ) وحميد بن زياد(ت310هـ) وهو فقيه وأصولي من الكوفة ، وله (الخمس )والطحاوي (ت321هـ) وهو مجتهد وحافظ ومؤرخ من طحا في مصر وله (قسم الفيء والغنائم ، والأنباري (ت322هـ) وهو أديب ، وله ( بيت مال السرور ) و ( الدواوين) والقمي (ت368هـ) وهو فقيه ومحدث من بغداد وله ( الجزية ) وابن مماتي (ت606هـ) وهو أديب من أسيوط، وله ( قوانين الدواوين)، والفركاح (ت690هـ) وهو مجتهد ومؤرخ من مصر ، وله ( الرخصة العميمة في أحكام الغنيمة)[4]، وابن تيمية وله ( المظالم المشتركة)، وابن حجر العسقلاني (ت852هـ) وهو محدث ومؤرخ من عسقلان ، وله ( رسالة في مسألة شراء السلطان الأرض من بيت المال لنفسه)[5]، والبلاطنسي (ت863هـ) وهو فقيه من بلاطنس قرب اللاذقية وله ( تحرير المقال فيما يحل ويحرم من بيت المال )، والمولى خسرو (ت885هـ) وله ( رسالة في بيت المال وكيفية تصرفه وفي مصارفه العشرة)، وكمال الدين دره خليفة (ت973هـ)



4 مخطوط في دار الكتب الظاهرية بدمشق برقم 9080.
5 مخطوطة بمكتبة توريلي باستنبول برقم 1/1629 ( من 1أ إلى 6ب).
6 مخطوط بمكتبة توريلي باستنبول برقم 1/1595.

(ت1069هـ)وهو فقيه من مصر وله ( الدرة اليتيمة في أحكام الغنيمة)[7]، والحموي (ت1098هـ) وله ( رسالة المرتبات المرصدة من بيت المال )[8]، والكاظمي (توفي في القرن 11هـ) وله ( وجوب الخمس حال استتال الإمام)[9]، والمازنداني (ت 1194هـ) وهو فقيه إمامي من أصفهان، وله (الخمس)[10]، وابن سودة المري (ت1194هـ)وهو من فاس وله ( فتح المتعال فيما ينظم منه بيت المال )، والأصفهاني (ت1232هـ) وله ( رسالة في مسائل الزكاة والأخماس) وابن الجنيد وله ( الأنفال والغنائم)، وابن يقطين وله ( الفيء والخمس).

## التجارة:

يشتمل على بعض أشكال التبادل التجاري ، وشروط التجارة ومعرفة الجواهر النفيسة والسلع التجارية والمفاضلة بين الأعمال وتحقيق أفضلية العمل التجاري.

وصنف فيه : صفوان البجلي (ت210هـ) وهو محدث إمامي من الكوفة ، وله ( التجارات) و (البيع والشراء) والزاهري (ت220هـ) وهو فقيه إمامي وله (البيع والشراء ) وابن مهزيار ، وله ( التجارات والإجارات)، والجاحظ (ت 255هـ) وهو كبير أئمة الأدب من البصرة وله ( التبصر بالتجارة) و ( في مدح التجارة وذم عمل السلطان) وابن سماعة (ت263هـ) وهو شيعي من الكوفة وله ( الشراء والبيع ) والحنبلي (ت 298هـ) وله (المعاملات) والخلال وهو فقيه من كبار الحنابلة وله ( الحث على التجارة والصناعة والعمل )، والعياشي وهو فقيه إمامي من سمرقند، وله ( التجارة) وأبو الفرج الأصفهاني (ت356هـ) من أئمة الأدب وله ( دعوة التجار ) والسلمي (ت 412هـ)





7 مخطوط بدار الكتب الظاهرية بدمشق رقم المجموع 5349 رقم المخطط 25.

8 مخطوط بمكتبة الأوقاف العامة ببغداد ، برقم 3796/32 مجاميع.

9 مخطوط بمكتبة آية الله العظمى المرعشي بقم، إيران ، برقم 2525.

10 مخطوط بمكتبة آية الله العظمى المرعشي بقم، إيران برقم 5565.

والسمعاني (ت562هـ) وهو فقيه من مرو، وله ( الربح والخسارة في الكسب والتجارة) والدمشقي (توفي بعد 570هـ) وله ( الغشارة إلى محاسن التجارة )، وابن منقذ (ت 584هـ)، وهو أمير أديب وله (التجارة المربحة والمساعي المنجحة)وابن جماعة(ت733هـ) وهو فقيه ومؤرخ من حماة ، وله (معونة المكتسب وبغية التاجر المحتسب)[11]وأبو السعود (ت982هـ) وهو فقيه من موالي الروم ، وله ( قانون المعاملات)، وابن عصفور (ت1131هـ)وهو فقيه إمامي من البحرين وله ( مسائل تتعلق بالعطارة والتجارة عامة)[12]، والنراقي (ت1211هـ) وهو شيعي إمامي وله ( أنيس التاجرين)، والأنصاري (ت1281هـ)وهو فقيه إمامي وله (المتاجر)، والتنكابني (ت1310هـ) وهو فقيه إمامي وله (المتاجر ) ، والرشتي (ت1212هـ) وهو فقيه وأصولي وله (المتاجر)[13]، والأنسي (ت1347هـ)، وهو رياضي من بيروت،وله ( البسط الوافر في حساب التاجر)، والنبهاني (ت1350هـ) وهو أديب من فلسطين وله ( دليل التجار إلى أخلاق الأخيار )، وابن الشاه الطاهري وله (دعوة التجار)، ومؤلف مجهول وله ( المتاجر والبيع)[14].

**الحسبة:**

يوضح دور المحتسب في تصويب الأوضاع الاقتصادية ومتابعة مسؤوليات بيت المال ، ومعرفة طبيعة المهن التي يزاولها الأفراد، ويتناول شروط ووظائف المحتسب وبعض المعوقات التي تواجه مهماته وواجباته.

وصنف فيه: ابن الطيب السرخسي (ت286هـ) وهو أديب ومؤرخ ، وله



[11] مخطوط في مركز أحمد بابا للتوثيق بتنبكتو ، برقم 378 ونسخة ثانية مخطوطة في الخزانة العامة بالرباط رقم 1652.

[12] مخطوط في جامعة برستون برقم 1570 مجموعة جاريت، ونسخة ثانية مصورة في الجامعة الأردنية برقم 288.

[13] مخطوط بمكتبة آية الله العظمى المرعشي بقم ، إيران برقم 4947.

[14] مخطوط بالمجمع العلمي العراقي برقم 469.

299هـ) وهو فقيه وأصولي وله ( رسالة في القضاء والحسبة) وابن السقطي الأندلسي ( توفي في القرن الخامس الهجري )، وله ( آداب الحسبة) والشيزري (ت590هـ)، وله ( اية الرتبة في طلب الحسبة)، والسنامي (ت696هـ)، وله (نصاب الاحتساب) وابن الرفعة (ت710هـ) وهو فقيه من مصر وله ( الرتبة في الحسبة، وابن تيمية وله (الحسبة في الإسلام)، وابن الإخوة (ت729هـ) وله ( معالم القربة في أحكام الحسبة )، وابن بسامالمحتسب (توفي قبل اية القرن الثامن الهجري )، وله ( اية الرتبة في طلب الحسبة)، والكاشفي (ت910هـ) وهو فقيه وأديب وله ( ميامن الإكتساب في قواعد الاحتساب)، ومنق الرومي (ت992هـ)، وله ( ترجمة كتاب نصاب الاحتساب)،وأحمد الرومي (ت1275هـ) وهو أديب من الأناضول وله( نصاب الاحتساب)، والخالي (ت1324هـ) وله ( أحكام الاحتساب)[15]، ومحمد الأشعري ، وله ( الرتبة في شرائط الحسبة- ومؤلفون مجهولون ولهم (رسالة في الاحتساب)[16]، ورسالة في آداب الحسبة)، و (رسالة في الحسبة)[17]، و ( عالي الرتبة في أحكام الحسبة).

**الخراج:**

يتناول غلات الارض وأنواع الارض المفتوحة وأحكامها الشرعية ، ونفقات بيت المال وديوان الجيش والنقود والاوزان وطبيعة الارض الخاضعة للمزاج وأحكام تصرفات الإمام في أرض العنوة ومصارف مال الخراج.

وصنف فيه: أبو يوسف (ت182هـ) وهو مجتهد من الكوفة صحب أبا حنيفة وله (الخراج) وموسى الرازي (كان حياً قبل 189هـ)،وله (الخراج)[18]، ويحيى بن آدم (ت203هـ)وهو محدث وفقيه من الكوفة وله (الخراج) واللؤلؤي



15 مخطوط بخزانة أحمد تيمور باشا بالآستانة.

16 مخطوط في مكتبة الحرم الإبراهيمي في الخليل ، برقم 82 ويقع في (132) ورقة.

17 مخطوط بدار الكتب الظاهرية بدمشق ، برقم 7761، ويقع في (42) ورقة.

18 مخطوط في خزائن الأستانة ( خزانة الكبرلي) برقم 1076.

والهيثم بن عدي (ت207هـ)وهو مؤرخ وأديب من الكوفة وله (الخراج)، والأصمعي (ت216هـ)وهو راوية العرب من البصرة وله ( الخراج) وجعفر ابن مبشر (ت234هـ÷ وهو فقيه ومحدث وله (الخراج) وابن سهل (ت270 هـ) وله (الخراج)، وداوود الظاهري (ت270هـ)وهو مجتهد من الكوفة وله (الخراج) وابن الماشطة(كان حياً 310هـ) وله (الخراج) وابن بشار الكاتب (ت312هـ) وله (الخراج) والعياشي وله (الجزية والخراج) وابن الجراح (ت330هـ) وله (الخراج) والكلوذاني (كان حياً 336هـ) وله (الخراج) وقدامة بن جعفر (ت337هـ) وهو كاتب من بغداد وله (الخراج) وابن وصيف (ت370هـ) وهو كاتب من بغداد وله ( الإيضاح والتثقيف في آئين الخراج ورسومه)، وابن الزرقالة (ت377هـ)، وله (الخراج الكبير ) و ( صناعة الخراج الصغير )، وابن رجب (ت795هـ) وهو فقيه ومؤرخ من بغداد وله ( الاستمزاج في أحكام الخراج) والكركي (ت 940هـ)وله (قاطعة اللجاج في تحقيق حل الخراج)[19]والقطيفي (ت 950هـ) وهو فقيه إمامي من نجد وله ( السراج الوهاج لدفع لجاج قاطعة اللجاج في حل الخراج)، والاردبيلي (ت993هـ)وهو فقيه إمامي من أردبيل بأذربيجان وله (الخراج)[20]، وعالي الرومي (ت1008هـ) وله (فصول الحل والعقد وأصول الخرج والنقد)، والحموي وله ( رسالة في العشر والخراج)[21]، والشيباني ( توفي في القرن الحادي عشر الهجري )، وله (الخراج)[22]، والرتبكي (ت1159هـ) وهو فقيه وأديب من الموصل، وله (المنهاج في بيـان أحكـام

---

19 ومنه تسع مخطوطات مختلفة في سنوات نسخها في مكتبة آية الله العظمى المرعشي بقن ، إيران وأرقامها : 1176م، 1409م، 1519م، 4221م، 5151م، 5657م، 6984م، 7036م،8266م.

20 مخطوط بمكتبة آية الله العظمى المرعشي برقم 5151م، ونسخة ثانية مخطوطة بنفس المكتبة برقم 8266.

21 مخطوط بمكتبة المخطوطات بجامعة الكويت برقم 291مك مجموع (9) ونسخة ثانية مخطوطة في مكتبة الأوقاف العامة ببغداد برقم 3769/32 مجاميع.

22 مخطوط بمكتبة آية الله العظمى المرعشي بقم إيران برقم 5151.

العشر والخراج)[23]، والرحبي (كان حياً 1184هـ) وهو فقيه من بغداد وله (فقه الملوك ومفتاح الرتاج المرصد على خزنة كتاب الخراج لأبي يوسف)،وحفصويه، وله (الخراج) وابن العرموم وله (الخراج) وابن خيار الكاتب ، وله (الخراج)، وابن يوسف القرشي، وله ( المختار في علم الخراج)، ومؤلف مجهول ، وله ( فتح الملوك ومفتاح الرتاج المرصد على خزانة كتابة الخراج).

**الربا:**

يناقش الأحكام الشرعية للربا- وحرمة الزيادة النقدية على رأس المال ، وأقسام الربا ومسائله الفقهية المختلفة .

وقد صنف فيه: ابن كمال باشا (ت940هـ) وله (تحقيق حقيقة الربا)[24]، والصنعاني (ت1182هـ) وهو فقيه مجتهد وله ( رسالة في بيان حقيقة الربا)[25]، (وبيع النسيئة)[26]، والكردي (ت1194هـ) وهو فقيه من دمشق وله ( رسالة في الربا)[27]،و ( زهر الربا في بيان أحكام الربا)، وسنبل (ت1218هـ) وهو فقيه من مكة وله ( القول ا تبي في فعل المخلص من الربا)،والشوكاني (ت1250هـ) وهو مفسر وفقيه ومؤرخ وله (الريا والنسيئة)[28]، وا اهد (ت1281هـ) وهو فقيه زيدي من صنعاء وله ( الروض في تحقيق مسائل الربا)[29].

**الرفاهية:**

---

23 مخطوط بمكتبة الأوقاف العامة بالموصل برقم 25/1 مجموع ق 21×16،و 62، ويقع في (35) ورقة

24 مخطوط بمكتبة الأوقاف العامة بالموصل برقم : مجموع –ق 18×10- و -178، ونسخة مخطوطة في المكتبة القادرية في جامع الشيخ عبد القادر الكيلاني ببغداد رقم المجموع 1478 ورقم المخطوط 17 ونسخة مخطوطة في جامعة الملك سعود، الرقم العام 15/4737.

25 مخطوط في مكتبة العلامة عيدروس بن عمر الحبشي في حضرموت ، اليمن، مجموع رقم 10.

26 مخطوط في المكتبة الغربية بالجامع الكبير بصنعاء ، مجرح رقم 65.

27 مخطوط في جامعة الملك سعود الرقم العام 2/4898م، ويقع في (14) ورقة .

28 مخطوط بالمكتبة الغربية بالجامعة الكبير بصنعاء برقم : مجموع1.

29 مخطوط بالمكتبة الغربية بالجامع الكبير بصنعاء برقم : مجموع58.

ويبحث في أسباب الوصول إلى الثراء وتحقيق مستويات أعلى من المعيشة



وقد صنف فيه: البرقي،وله (الرفاهية)،وابن الحوراني(ت 1000هـ) أديب وواعظ من دمشق ، وله (بلوغ المنى في أسباب الغنى) ، والعيادي (ت 1138هـ) ، وله (أسباب الغنى).

**الأرزاق:**

يبحث في مقدرات الحياة المادية، وتوزيع الموارد بين الناس، ويركز على أهمية التوكل في بناء العقيدة السليمة، وسعي الإنسان في عبادته التي يدخل في إطارها تحصيل الرزق والرفق به.

وصنف فيه: النظام (ت 231هـ) وهو إمام معتزلي، وله (الأرزاق)، وأبو العنبس الصميري (ت 275هـ)، وهو أديب من بغداد، وله (فضائل الرزق)، والمظفر الخراساني (ت367هـ) وهو محدث ومتكلم، وله (الأرزاق)، وابن سينا ( ت428هـ) وهو فيلسوف وطبيب، وله (الأرزاق) والجلال السيوطي (911هـ) وهو إمام حافظ ومؤرخ من القاهرة، وله (حصول الرفق بأصول الرزق)، والإسكندري (ت1138ه)، وله (رفق الرفق في تحصيل الرزق)، والسكندري (ت1149هـ)، وله (رفق الرفق في تحصيل الرزق)، ومحمد مشحم (ت1181هـ) وهو أديب من اليمن، وله (تبشير الرفاق بتيسير الأرزاق).

**الزراعة:**

يتناول مدة صلاحية الأرض للزراعة وكيفية سقيها، وكيفية غرس الأشجار وتقليمها وتركيبها وأنواعها وتشكيل الفواكه، ومباحث عن الأزهار ، وتخزين الحبوب والبذور وما شاكل ذلك.

وصنف فيه: عمر بن المثنى (ت209هـ) وهو أديب ولغوي من البصرة ، وه (الزرع)، وابن الأعرابي (ت231هـ) وهو لغوي من الكوفة ، وله (صفة الزرع)، وأبو حاتم السجستاني (ت255هـ) وهو لغوي من البصرة، وله

(الزرع) ، والجاحظ ، وله (الزرع والنخل)، وابن وحشية (296هـ) وهو عالم



(نزهة الأذهان في علم الفلاحة)، وابن بصال الطليطلي (توفي في القرن الخامس الهجري)، وله (الفلاحة)، وابن العوام (ت 580هـ) وهو عالم بالفلاحة من إشبيلية بالأندلس، وله (الفلاحة)[31]، ، والوطواط (ت718هـ)، وهو أديب ومؤرخ، وله (مناهج الفكر ومباهج العبر في الأرض والأقاليم وعلم الفلاحة)،والحافظ المزي (ت742هـ) وهو محدث وفقيه من حلب ، وله (الفلاحة أو زهر البستان ونزهة الأذهان)[32]،، وعد الواحد الباهلي (ت750هـ)، وله (مزيل العناء في مسائل الزراعة والري)[33]، والرمني الغزي (ت935هـ)، وله (جامع فرايد الملاحة في جوامع فوائد الفلاحة)[34]،، و(علم الملاحة في علم الفلاحة) وابن زياد (ت 975هـ)، وله (مزيل العناد في مسائل الزراعة والري)[35]،، وعبد الغني النابلسي (ت 1143هـ) وهو متصوف من دمشق، وله (عل الملاحة في علم الفلاحة)[36]، وابن الحجاج، وله (الفلاحة)[37]، وابن كنان (ت 1153هـ) وهو مؤرخ من دمشق، وله (البيان والصراحة بتلخيص الملاحة في علم الفلاحة). وأحمد المصري، وله (حسن الصناعة في علم

---

30 مخطوط في مكتبة برلين برقم 6204، ويقع في (115) ورقة، ونسخة مخطوطة في إستانبول، ومنها نسخة مصورة في مكتبة مخطوطات المجمع العلني العراقي برقم 305 ل، ت ف 164، ونسخة ثانية في نفس المجمع ، برقم 220ل، ت ف 164.

31 مخطوط في مكتبة تشستر بيتي، دبلن، إيرلندة، برقم 4020.

32 مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، برقم 617 الجلادي، ونسخة مصورة في مركز الوثائق والمخطوطات في الجماعة الأردنية برقم 594، ويقع في (510) ورقة.

33 مخطوط في مكتبة وقف آل بن يحيى ، حضرموت، اليمن ، مجموع رقم 125.

34 مخطوط في المكتبة الظاهرية بدمشق، برقم 8407.

35 مخطوط في مكتبة وقف آل بن يحيى، حضرموت، اليمن،رقم المجموع 125.

36 مخطوط في مكتبة آية الله العظمي المرعشي بقم، إيران، برقم 2325، ونسخة مخطوطة في مكتبة الملك فيصل للبحوث برقم 3846، وتقع في (100) ورقة.

37 مخطوط مكتبة المجمع العلمي العراقي، نسخة مصورة عن نسخة الخزانة العامة بالرباط رقم 103ل.

الزراعة، وأبو الحسن الصوفي، وله (تحفة الفلاح فيما له من الفلاح)[38]،وابن أبي



وله (عمدة الصناعة في علم الزراعة)[40]، ومحمد إسحاق الأهوازي، وله (الفلاحة والعمارة)، وابن عطية المصري، وله (النجاح للمزارع والفلاح في علم الزراعة وما يجب على الزارع)، ومؤلف مجهول، وله (منتجات الصناعة في فن الزراعة).

**الزهد:**

يحث على ترك آفات الدنيا المادية – ويحض على الالتزام بقيم العبادة والذكر والإخلاص والتفكر والتوكل نظراً لأهميتها في ترسيخ مبادئ القناعة والزهد في الحاجات المادية، وترك التنعم باللائذ المفرطة.

وقد صنف فيه: أبو حمزة الثمالي (ت 150هـ) وهو محدث ومفسر من الكوفة، وله (الزهد)، وابن المبارك (ت181هـ) وهو صوفي وفقيه ومؤرخ من خراسان، وله (الزهد والرقائق)، وأسد السنة (ت 212هـ) وله (الزهد)، وابن فضال (ت 224هـ) وهو فقيه ومحدث من الكوفة، وله (الزهد) وبشر الحافي (ت 227هـ) وهو محدث من مرو، وله (الزهد)، وابن حنبل (ت 241هـ)، إمام المذهب الحنبلي من مرو، وله (الزهد ) ، وابن مهزيار، وله (الزهد) ، وابن سماعة(ت 263هـ)، وله (الزهد)(، وأبو حاتم الرازي (ت277هـ)، وله (الزهد)[41]، والهوازي (كان حياً 300هـ) وهو فقيه من الكوفة، وله (الزهد)[42]،والعياشي وله (الزهد)، والشعبي (ت 357هـ) وهو مؤرخ صوفي من نيسابور ، وه (الزهد). والقمي(ت 368هـ) وهو فقيه ومحدث من بغداد،

---

38 مخطوط في جامعة الزيتونة.

39 مخطوط في مكتبة وقف آل بن يحيى، حضرموت، اليمن، برقم مجموع 98، ويقع في (24) ورقة.

40 مخطوط بدار الكتب الظاهرية بدمشق ، برقم 7407، ويقع في (8) ورقات.

41 مخطوط في دار الكتب الظاهرية ، برقم 3765، الأوراق (138-146).

42 مخطوط في مكتبة آية الله العظمي المرعشي بقم، إيران، برقم 752م، ونسخة ثانية في نفس المكتبة برقم 990م.

وله (الزهد) ، والشريف المرتضى (ت 436هـ) وهو متكلم وفقيه من بغداد، وله (الزهد والوصية)، والبيهقي (ت 458هـ) وهو فقيه ومحدث، وله (الزهد) ، والقرطبي (ت 671هـ) وه مفسر من قرطبة ، وله (قمع الحرص



1038هـ) وهو صوفي ومؤرخ من اليمن، وه (إرشاد الغني والفقير إلى فضل التقشف والرضاء وباليسير).

**الأسعار:**

يركز على ظاهرة الغلاء والرخص في مراحل تطور ا تمع الإسلامي ، وبعض الأزمات الاقتصادية التي تعكس تأثيرات سلبية على قيمة السلع، ويتناول تدخل الدولة بفرض سياسة تسعيرية ملائمة للمصلحة العامة، ومدى صلاحية الإمام باتخاذ تدابير وقائية في جانب تحديد الأسعار.

وقد صنف فيه: ما شاء الله المنجم، وله (الأسعار)، والنوبختي (ت 310هـ) وهو متكلم وفيلسوف من بغداد، وله (الأرزاق والآجال والأسعار)، وا يلدي (ت 1094هـ) وهو فقيه من المغرب ، وله (التيسير في أحكام التسعير)، وعبد الغني النابلسي، وله (التسعير)[43]، والشوكاني ، وله (التسعير)، ومؤلف مجهول، وله (الأسعار)[44].

**السوق:**

يركز على خلط السلع واختلاف المكاييل والأوزان، وموقف الدولة من السلع التي خالطها شبهات شرعية، ويبحث بع شؤون الحسبة وتبادلات السوق المنوعة كالاحتكار والتدليس وما شابه لك.

وقد صنف فيه: يحيى بن عمر (ت 289هـ) وهو فقيه ومحدث من قرطبة، وله أحكام السوق، والأبياني (ت 352هـ) ، وله (رسالة في السمسرة والسمار

---

43 ومنه أربع نسخ مخطوطة في دار الكتب الظاهرية بمشق بالأرقام: 4010، 8189، 5316، 177، ونسخة مخطوطة في مكتبة الجامعة الأمريكية في بيروت برقم 965.

44 مخطوط بدار الكتب المصرية برقم 157، ونسخة ثانية مخطوطة برقم 887.

وأحكامه) ، والملطي (ت788هـ) وهو عالم بالقرآن، وله (قسم المبتكر في قسم المحتكر)، ومؤلفون مجهولون، ولهم (خبر أهل السوق)[45]، و(خبر



**الصناعة:**

يبحث في مواصفات الصناعات وآلا ا وادوا ا وأسمائها ومواسمها، ويقارن بين الصناعة والحرفة، ويتصف أسعار بعض الحاجات وأجور العمال.

وقد صنف فيه: ابن السائب الكلبي (ت 204هـ) وهو مؤرخ من الكوفة، وله(صنايع قريش)، والجاحظ، وله (الأخطار والمراتب والصناعات) و(غش الصناعات) و التفليسي (ت 600هـ)، وله (بيان الصناعات) –والتدلاوي (ت 1140هـ) وهو فقيه من المغرب ، له (تضمين الصناع)[48]، ورشيد غازي (توفي بعد 1313هـ)، وله (منتهى المنافع في أنواع الصنائع)، والقاسمي (ت 1317هـ)، وله (قاموس الصناعات الشامية). ومؤلف مجهول، وله (الجواهر المعدنية وعمل الفولاذ والصفر وغير ذلك).

**المضاربة:**

يبحث في الأحكام الشرعية للمضاربة وعلاقة المضاربة مع غيرها، ويركز على رأس مال المضاربة وشروطه، ومقداره وجنسه، وأقسام المضاربة وعلاقتها بالنماء، وأحكام العمل وما يترتب عليه من المؤنة والنفقة وعلاقته برأس المال وانتقاله، وأسباب فسخ عقد المضاربة وتوزيع العائد المتحقق منها.

---

45 مخطوط بمركز احمد بابا للتوثيق بتنيكتو، برقم 2451.

46 مخطوط بمركز احمد بابا للتوثيق بتنيكتو، برقم 1036.

47 مخطوط بمركز احمد بابا للتوثيق بتنيكتو، برقم 42.

48 مخطوط في معهد البيروني للدراسات الشرقية بطشقند برقم 380. ونسخ ثانية مخطوطة في الخزان العامة برباط الفتح (المغرب الأقصى) رقم 1418، ونسخ ثالثة مخطوطة في جماعة الملك سعود برقم العام 3/1539م.

وقد صنف فيه : الشيباني (ت 189هـ) وهو فقيه ومجتهد، وله (المضاربة الكبير) و(المضاربة الصغير)، وابن الثلجي (ت 2166هـ) وهو محدث من بغداد ، وله (المضاربة)، والماوردي (ت 450هـ) وهو فقيه وأصولي، وله (المضاربة).

**الضرائب:**

يحدد الحكام الشرعية في الضريبة التي يأخذها الحاكم، ويقرر عام



الجبابة التي يأخذها الأئمة)[49]، والجلال السيوطين، وله (ذَم المَكْس)[50]، والدلجي (ت 749هـ) وهو محدث ومؤرخ من دلجة بمصر، وله (درء النجس عن أهل المكس) وابن بيري (1099هـ)، وهو فقيه من المدينة ، وله (رفع الضلالة في بيان حكم التعزير بالمال).

**العطايا:**

وتشتمل على بعض أوجه الإنفاق الفردي كالمكافأة والهدية، والفرق بين الهدية والرشوة، والضيافة والسخاء، والصدقة، والقرض، وما شابه ذلك.

وقد صنف فيه: ابن الداية (ت 340هـ) وهو أديب ومؤرخ من بغداد ، وله (المكافأة)، وتقي الدين السبكي (ت 756هـ) وهو حافظ ومفسر من مصر، وله (فصل المقال في هدايا العمال)، وابن حجر الهيثمي (ت 974هـ) وهو فقيه من مصر ، وله (إيضاح الأحكام لما يأخذه العمال والحكام)[51]، و(إرشاد أهل الغنى والأنافة فيما جاء في الصدقة والضيافة)، وابن نجيم، وله (رسالة في الرشوة وأقسامها)[52]،والبركلي (ت 981هـ) وهو فقيه صوفي من

---

49 مخطوط في مكتبة العلامة عيدروس بن عمر الحبشي، حضرموت، اليمن ، برقم مجموع15.

50 مخطوط في مكتبة تشريتي، دبلن، إيرلندا برقم 10/5500، ونسخة ثانية مخطوطة في مكتبة المخطوطات بجامعة الكويت برقم 3997م ك مجموع 10.

51 مخطوط في معهد البيروني للدراسات الشرقية بطشقند برقم 380. ونسخة ثانية مخطوطة في الخزانة العامة برباط الفتح (المغرب الأقصى) رقم 1418، ونسخ ثالثة مخطوطة في جامعة الملك سعود الرقم العام 3/1539م.

52 مخطوط بالمكتبة الغربية بالجامع الكبير بصنعاء، رقم المجموع 19، ويقع في (15) ورقة.

تركيا، وله (رسالة الإبطال وما شاع من اتخاذ القرآن مكسباً لجمع الدنيا)[53]، ومحسن الكاشاني (ت 1091هـ) وهو فقيه ومجتهد ، وله (أخ الأجرة على



والهدية)[55]،والصنعاني ، وله (إقامة البرهان على جواز أخذ الأجرة على تلاوة القرآن)[56]،ومؤلف مجهول، وله (إبطال ما شاع في البلاد من اتخاذ القرآن مكتسباً)[57].

**الفقر:**

يبحث في تأثير بعض المتغيرات الاقتصادية على ظاهرة الفقر، وعلاقة الفقر ببعض القيام الدينية كالتوكل والرضى بالقدر – والصبر، وضرورة السعي لطلب المعاش، وفيه ترجمة لبعض الصالحين الفقراء.

وقد صنف فيه : أبو حاتم السجستاني ، وله (الخصب والقحط) ، وابن أبي الدنيا (ت 281هـ) وهو محدث وحافظ من بغداد، وله (الجوع)[58]،وابن أسيد (ت 310هـ) وهو محدث وحافظ من أصبهان، وله (الفقر)، والسرمدي (ت 338هـ) وهو فقيه ومحدث من بغداد، وله (فضل الفقر على الغنى) والكلاباذي (ت 340هـ)، وله (شرف الفقر على الغنى)، وابن خفيف (ت 371هـ) وهو أمير صوفي من شيراز، وله (شرف الفقراء على الأغنياء)، والسلمي، وله (بيان زلل والفقراء وآدابم)، وابن الصفار ( ت 429هـ) وهو محدث صوفي، وله

---

[53] مخطوط في مكتبة توريلي بإستانبول برقم 1/566، ونسخة ثانية مخطوطة في دار الكتب الظاهرية بدمشق، رقم المجموعة 8252، رقم الرسالة 7، ونسخة ثالثة مخطوطة في المكتبة القادرية في جامع الشيخ عبد القادر الكيلاني ببغداد، رقم المجموعة 1500.

[54] مخطوط في مكتبة المسجد الأقصى برقم 68، ويقع في (30) ورقة.

[55] مخطوط بمكتبة آية الله العظمى المرعي بقم، إيران، برقم 1401.

[56] وفيه أربع نسخ مخطوطة في دار الكتب الظاهرية بدمشق وأرقامها: 4010، 8189، 5316، 177 ومنها نسخة مخطوطة بمكتبة الجامعة الأمريكية في بيروت، برقم 569..

[57] مخطوط بمكتبة آية الله العظمى المرعي بقم، إيران، برقم 5015م.

[58] مخطوط بالمكتبة الخالدية بالقدس، برقم 37 مجموع 4.

(التسلي عن الدنيا بتأميل خبر الآخرة من الغنى) وعبد القاهر البغدادي (ت 429هـ)، وله تفضيل الفقير الصابر على الغني الشاكر)، والدلجي (ت 838هـ)، وله (الفلاكه والفلاكون) ، والمقريزي(ت 845هـ) وهو مؤرخ ومحدث من بعلبك، وله (إغاثة الأمة بكشف الغمة أو تاريخ ا اعات في مصر)، و(إزالة التعب والغنى في معرفة حال الغنى)و(أسباب الفقر والغنى)، والناجي (ت 900هـ) وهو واعظ من دمشق، وله (قلائد العيان فيما يورث الفقر



مع كونه سواد الوجه في الدارين)[59]، وأبو الحسن البكري (ت 952هـ) وهو مفسر ومتصوف ، وله (شرف الفقراء وبيان أ م الأمراء)، والبركلي، وله (تفضيل الغني الشاكر على الفقير الصابر)[60]، ومحمد بن الحسن (ت 1030هـ) ، وله (تحفة الدهر في مناظرة الغنى والفقر)، ومحمد كبريت ( ت 1070هـ) وهو أديب من المدينة، وله (مطلب الحقير في وصف الغني والفقير)، والمازنوراني(ت 1173هـ) وهو فقيه إمامي من أصفهان، وله (شرح حديث من أحبنا أهل البيت فليعد للفقر جلباباً)[61]،والصنعاني، وله (حقيقة الفقير الذي يستحق الزكاة)[62]، والنودهي (ت 1254هـ)، وله (فتح الرزاق في أكار دفع الإملاق)، ومؤلفون مجهولون، ولهم (الأربعون حديثاً في الفقراء)[63]،و(تذكار النعم والعطايا في الصبر والشكر على الفقر والبلايا)[64]، و(رسالة في قلوه عليه الصلاة والسلام الفقر فخري).

---

59 مخطوط في مجاميع المدرسة العمرية في دار الكتب الظاهرية بدمشق، برقم: مجموع 3825 عام (مجاميع 89)، ويقع في (19) ورقة.

60 مخطوط في مكتبة كوربلي بإستانبول برقم 9/1580 ونسخة مخطوطة بدار الكتب الوطنية بتونس رقم المجموع 26/17 الرقم 18373.

61 مخطوط دار الكتب الظاهرية برقم 6273، ويقع في (11) ورقة.

62 مخطوط في مكتبة آية الله العظمي المرعشي بقم، إيران، برقم 3112م، ونسخة ثانية مخططة برقم 4973م.

63 مخطوط في المكتبة الغربية بالجامعة الكبير بصنعاء- الرقم : علم الكلام 64.

مخطوط في مكتبة آية الله العظمي المرعشي بقم، إيران، برقم 6418م.

**الإقطاع:**

يعالج الأحكام الشرعية للأرض المستقطعة من الحاكم لبعض الموظفين، ثم مدى جواز قيام بإجار ا.

وقد صنف فيه: الواقدي (ت 207هـ) ، وله (مداعي قريش والأنصار في القطائع ووضع عمر الدواوين)،والمدائني (ت 225هـ)، وله (إقطاع النبي)، والغزاري (ت 729هـ)، وله (صحة إجارة الإقطاع)[65]، وابن عبد الحق (ت



(ت 879هـ) وهو فقيه وأصولي من القاهرة، وله (رسالة في حكم الإقطاع)[66]، وابن نجيم ، ولهة(رسالة في بيان الإقطاعات)[67]، والغيطي (ت 981هـ) وهو محدث من مصر، وله (القول القويم في إقطاع تميم).

**الكسب:**

يتحدث عن مصطلح الكسب وفوائده وأنواعه، والفرق بينه وبين التفرغ للعبادة، والمفاضلة بين الغني والفقر، ومستويات الكسب والاستهلاك وأحكام الصدقة والسؤال في إطار مفهوم الكسب وأحكام اللباس وبعض وجوه الإنفاق.

وقد صنف فيه الشيباني ، وله (الاكتساب في الرزق المستطاب)، والزاهري، وله (المكاسب، والنيسابوري (ت 234هـ)، وله (الكسب)، وابن مهزيار، وله (المكاسب) ، وداود الظاهري، وله (ما يجب في الاكتساب) ، وأبو العيناء (ت 283هـ)، وله (منهاج العمال في ضبط الأعمال)، والرواندي (ت 298هـ) وهو متكلم من بغداد، وله (فساد الدار تحريم المكاسب)، والحلواني (ت 448هـ) وهو فقيه من بخارى، وله (الكسب)، والوصابي (ت 786هـ)

---

[65] مخطوط بمكتبة كوربلي بإستانبول برقم 11/336، ونسخة ثانية مخطوطة بدار الكتب الظاهرية بدمشق برقم 5103.

[66] مخطوط في مكتبة آية الله العظمي المرعشي بقم، إيران، برقم 1376م.

[67] مخطوط بمعهد البيروني بطشقند برقم 10242. ويقع في (26 ) ورقة، ونسخة ثانية مخطوطة في مكتبة الأوقاف العام ببغداد، برقم 4117/2 مجاميع، ويقع في (14 ) ورقة، ونسخ ثالثة مخطوطة بدار الكتب الظاهرية بدمشق، برقم 7470، ويقع في (17) ورقة.

وهو فقيه من اليمن، وله (البركةفي فضل السعي والحركة)، وابن كمال باشا، وله (رسالة في ذم البطالة ومدح السعي)[68]، وتلكوراني (ت 110هـ) ، وله (الإلماع المحيط بتحقيق الكسب الوسط بين طرفي الإفراط والتفريط)، والميرغني (ت 1218هـ)،وله (التحذير من الدنيا والغدارة والتنبيه لطلب الحلال ولو بمرارة)، وعلي الجمالي (ت 1248هـ) وهو متكلم ومفسر من تونس، ولـه



(الكسب المستطاب بحديث الاحتطاب)، ومؤلفون مجهولون، ولهم (أوراق من بيان الترغيب في طلب المعايش والتكسيب)[70]،و (تآليف به تفسير آيات قرآنية تحض على كسب الرزق)[71]، و (رسالة في طلب الحلال ومدح الكسب وذم الحرام والربا)[72]..

**الأموال:**

ويشتمل على الموارد المالية كالفيء والخمس والصدقة، وأحكام الأرضين المفتوحة وأحكام الأراضي في إقطاعها وإحيائها وحماها ومياهها وأحكام مصارف بيت المال والموارد الطارئة ، والموارد العامة كالثروات الطبيعية والركاز والمعادن، والتعزيز بالعقوبات المالية ، وضرورة المحافظة على سكة المسلمية (العملة).

وقد صنف فيه: أبو عبيد (ت 224هـ) وهو محدث وفقيه من هراة، وله (الموال)، والمدائني ، وله (أموال النبي) و(صلاح المال)، وابن زنجويه (ت 247هـ) ، وله (الأموال)، والجاحظ، وله (تحصين الأموال)، وابن أبي الدنيا،

[68] مخطوط بمكتبة كوريلي بإستانبول برقم 1/566، ونسخ ثانية مخطوطة بالمكتبة القادرية في جامع الشيخ عبد القادر الكيلاني ببغداد، رقم المجموعة 14656، رقم المخطوطة 4.

[69] مخطوط في مكتبة الأوقاف العامة ببغداد، برقم 6453/8 مجاميع، ونسخة ثانية مخطوطة في المكتبة المركزية برقم 3/13 ضمن مجموعة، ونسخة ثالثة مخطوطة بالمكتبة الخالدية بالقدس، برقم 17 مجموع5.

[70] مخطوط بدار الكتب الوطنية تونس برقم 18504، ويقع في (16) ورقة.

[71] مخطوط بمكتبة الأمبروز يانا بميلانو، رقم المجموع 328، رقم المخطوط 2.

[72] مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس، برقم 698.

وله (إصلاح المال)، والجهضمي(ت 282هـ) ، وله (الموال والمغازي)، والداودي (ت 307هـ)، وله (الأموال)، والحباني (ت 369هـ) وهو حافظ من أصبهان، وله (الموال) ، والبرمكي (ت 387هـ)، وله (حكم الوالدين في ملا ولدهما)، وابن الجوزي (ت 597هـ) وهو محدث وحافظ وفقيه من بغداد، وله (رسالة مال)[73]، والملاحي (ت 619هـ) وهو محدث ومؤرخ من غرناطة، وله (تاريخ علم الثروة)، وابن تيمية ، وله (الأموال المشتركة)، وابن رجب، وله (ذم المال والجاه)[74]، والسخاوي (ت 902هـ) وهو فقيه ومؤرخ



من سخا من قرى مصر، وله (السر المكتوم في الفرق بين المال المحمود والمذموم)، ومحمد جوي (ت 995هـ)، وله (رسالة في جمع المال ضار أم نافع)[75]،والشيرازي (ت 1118هـ) وله ط(طيف الخيال في مناظرة العلم والمالي)[76]، وابن الميت (ت 1131هـ) وهو فقيه ومحدث من دمياط، وله (بلغة المراد في التحذ1ير عن الافتتان بالأموال والأولاد)، والسادات (ت 1265هـ)، وهو وفقيه من دمشق ، وله (الدر اليتيم في بيع مال اليتيم)[77]،ومؤلف مجهول، وله (رسالة في الأموال)[78].

**المياه:**

يبحث في طبيعة المياه وأنواعها وطرق معالجتها وكيفية استخراجها وتحويلها ومصادرها والمفاضلة بينها.

---

73 مخطوط في قسم المخطوطات في حلب، برقم: 1872.

74 مخطط في المكتبة المركزية بجدة، برقم 3/316 ضمن مجموعة.

75 مخطوط في مكتبة مخطوطات جامعة الرياض، الرقم العام 6/1637م (ص 139-158) ونسخ ثانية مخطوطة في مكتبة الأوقاف العامة ببغداد برقم 7002/7 مجاميع.

76 مخطوط في مكتبة عارف حكمت في المدينة المنورة.

77 مخطوط في مكتبة آية الله العظمي المرعشي بقم، إيران، برقم 6148.

78 مخطوط بدار الكتب الظاهرية بدمشق، برقم 8236، ويقع في (67) ورقة.

وقد صنف فيه: أبو زيد النصاري (ت 215هـ) وهو أديب ونحوي من البصرة، وله (المياه) ، وسعدان بن المبارك (ت 220هـ) وهو أديب م بغداد، وله (كتاب الأرض والمياه والجبال والبحار)، والكرخي (كان حياً 407هـ)، وله (أنباط المياه الخفية)، والدمنهوري(ت 1192هـ) وهو شيخ الجامع الزهر، وله (عين في عم استنباط المياه)[79]،ومؤلف مجهول، وله (المياه)[80].

**الإنفاق:**

ويشتمل على حقوق الإنفاق المتبادل في الإطار الأسري، وحقوق الإنفاق للآباء على الأبناء والإنفاق على الزوجة، والإنفاق في وجوه البر.



(النفقات)، والحلواني (ت 448هـ) وله (النفقات)، والمناوي (ت 1031هـ)، وله (الدر المنضود في ذم البخل ومدح الجود)[81].

**النقود:**

ويتضمن موضوعات متفرقة عن الدرهم والدينار والمثقال والأوقية والرطل قبل الإسلام، والنقود الإسلامية ومراحل تطورها والنقود المصرية، وكيفية تحرير حساب الدينار والدرهم، والنصاب فيها، وحكم بيع نقد بنقد متفق عليه، وتغير سعر النقد، ومصادر الذهب الوارد إلى دور السك وتطور العملة في مصر، والعلميات الكيماوية اللازمة لصناعة الذهب والفضة، والقيمة الاستبدالية للنقود في حالات الرمض والغلاء.

وقد صنف فيه: الواقدي، وله (ضرب الدراهم والدنانير)،والمدائني ، وله (ضرب الدراهم والصرف)، والجلودي (ت 332هـ) وهو مؤرخ وأديب من البصرة، وله (الدنانير والدراهم)،والعسكري (ت 382هـ)، وله (الدرهم والدينار)،والسموءل (ت 570هـ)، ولاه (الكافي في ساب الدرهم

---

79 مخطوط بمكتب الأوقاف العامة ببغداد ، برقم 13754/2.

80 مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس، برقم 454، ويقع في (82) ورقة.

81 مخطوط في الخزانة الأصفية بإستانبول برقم 24، يقع في (161) ورقة.

والدينار) ،والقريزي، وله (شذور العقود في ذكر النقود)، والمناوي، وله (نبذة في النقود القديمة)[82]، والطبري (ت 1033هـ) من علماء الحجاز، وله (رسالة في النقود)[83]، ومنصور الذهبي (ت 1136هـ)، وهو عالم بصناعة الذهب من مصر، وله (كشف الأسرار العلمية عن دار الضرب المصرية)، والهلالي (ت 1175هـ)، وله (الراحم في الدراهم)، وابن عابدين (ت 1252هـ)، وهو فقيه وأصولي من دمشق ، وله (تنبيه الوقود على مسائل النقود)، ومؤلفون مجهولون، ولهم (رسالة في الدراهم والدنانير)[84]، و(رسالة في



شريفة في معرفة الدرهم والدينار والمثقال والوسعة والصاع والمد والأرطال)[86].

**الأوزان:**

يبحث في أوزان الدراهم والدنانير في العصور السابقة وتطبيقها على الوزان السائدة، وتفصيل بعض الأوزان المختلفة كالرطل العراقي والمدني والصاع والوسق ، ومعرفة الوزان والمكاييل الشرعية.

وقد صنف فيه: ابن وكيع التنيسي (ت 393هـ) وله (المكاييل والموازيين)، وابن الرفعة (ت 710هـ) وهو فقيه من مصر، وله (زء في الموازيين والمكاييل)[87]،و (رسالة في عدم جواز تغيير الكيل والوزن اللذين قررهما الشرع)[88]،والمقريزي، وله (رسالة في أسماء الوزان والأكيال الشرعية)[89]، وابن ا دي (ت 850هـ)، وله (فائدة في معرفة الدرهم والدينار الأشرفي والمثقال

---

82 مخطوط بمكتبة تشستربيتي، دبلن، إيرلندا، برقم (جج) 5560، OP، ويقع في (34) ورقة.

83 مخطوط بمكتبة المتحف العراقي برقم 855، ويقع في (65) ورقة.

84 مخطوط بدار الكتب الظاهرية بدمشق، برقم 6023.

85 مخطوط في المتحف البريطاني برقم 9588، OR، المكتبة الأهلية، باريس.

86 مخطوط بدار الكتب الظاهرية بدمشق، برقم 10486، ونسخة ثانية مخطوطة في جامعة الملك سعود، 8/4883م.

87 مخطوط بدار الكتب الظاهرية بدمشق، برقم 10326.

88 مخطوط بمكتبة كوريلي بإستانبول، برقم 2/75.

89 مخطوط مكتبة المتحف العراقي.

والأرطال)[90] ، وابن مشقدم( ت 1033هـ) وهو محدث وأديب من المدينة، وله (الأوزان الشرعية)[91]، ومحمد الداماد ( ت 1041هـ)، وله (الأوزان والمقادير)[92]،وعيسى الجزائري (ت 1063هـ) وله (راجحة الميزان في معرفة الأوزان)[93]،وميرماه البخاري (ت 1063هـ) ، وله (الوزان والمقادير)[94]، والأقارضي الدين (ت 1096هـ) وهو مؤرخ إمامي من قزوين، وله (ميزان المقادير في تبيان التقادير)[95]،،وا لمسي (ت 1110هـ) وهو فقيه ومحدث من



حكم تقسيم الذراع الشرعي، ووضع المقاييس المصرية)[97]، والمشهدي (ت 1257هـ) وهو فقيه وأصولي من مشهد الرضا ، وله (ميزان الأوزان)[98]، ومحمود باشا الفلكي (ت1302هـ)، وهو مهندس ورياضي من مصر ، وله(المقاييس والمكاييل العملية بالديار المصرية) وعلي باشا مبارك (ت1311هـ)، وهو مؤرخ من مصر ، وله (الميزان في الأقيسة والمكاييل والأوزان)-ومؤلفان مجهولان ولهما (الأوزان والمكاييل)[99]، و ( منجز اللهفان إلى تحديد الأوزان).

**الوقف:**

---

90 مخطوط بدار الكتب المصرية برقم 144، 1 طر (ق أو – 12 ظ).

91 مخطوط بدار الكتب المصرية برقم 490، 2 ز ك ( ص 73-84).

92 مخطوط بمكتبة آية الله العظمي المرعشي بقم، إيران، برقم 6662م.

93 مخطوط بمكتبة آية الله العظمي المرعشي بقم، إيران، برقم 4942م.

94 مخطوط بمكتبة آية الله العظمي المرعشي بقم، إيران، برقم 4120م.

95 مخطوط بمكتبة آية الله العظمي المرعشي بقم، إيران، برقم 7186م. ونسخة ثانية مخطوطة برقم 8258.

96 مخطوط بمكتبة آية الله العظمي المرعشي بقم، إيران، برقم 1044م. ونسخة ثانية مخطوطة برقم 1697م ونسخة ثالثة مخطوطة برقم 2802م.

97

98 مخطوط بالخزانة العامة برباط الفتح (المغرب الأقصى)، برقم 1210 ويقع في (172)ورقة.

99 مخطوط بمكتبة آية الله العظمى المرعشي بقم، إيران برقم 1697م، ونسخة ثانية مخطوطة برقم 6856م.

وتضمن الإشارة إلى مسائل مهمة في وقف النقود، والحجج والبراهين الشرعية على جواز هذا الوقف تارة ، وعدم جوازه تارة أخرى حسب أقيسة الفقهاء واجتهادا م المذهبية المختلفة.

وقد صنف فيه : ابن الحنائي (979هـ)، وله ( رسالة في وقف النقود)، والبركلي ، وله (السيف الصارم في عدم جواز وقف النقول والدراهم)[100]، وأبو السعود ، وله ( رسالة بوقف النقود)[101]، والمرشدي (ت1067هـ)، وله (السيف الشهير على من جوز استبدال الوقف بالدراهم والدنانير)، والبياضي (ت1098هـ)، وهو فقيه من استنبول ، وله ( الرد على أبي السعود في صحة وقف النقود)[102]، ومؤلف مجهول وله ( شرح وقف النقود)[103].

**مصنفات عامة:**

وتشتمل على جوانب مهمة في الإقتصاد الإسلامي مثل سياسة الدولة في



والزهد والركود الاقتصادي، والعمران، وعلاقة بعض القيم الاقتصادية بالطابع الأخلاقي والحضاري للأمة ، ومن أهم هذه المصنفات (الأحكام السلطانية والولايات الدينية) للماوردي، و (الأحكام السلطانية) لأبي يعلى (ت458هـ)، و (الغياثي) للجويني (ت478هـ)، وهو فقيه أصولي من نيسابور ، و (إحيار علوم الدين) للغزالي (ت505هـ)، وهو حجة الإسلام من طوس بنيسابور ، و (السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ) لابن تيمية و (الطرق الحكمية في السياسة الشرعية) و (الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي) لابن قيم الجوزية (ت751هـ)، وهو فقيه مجتهد من دمشق و (المقدمة

---

100 مخطوط بمكتبة آية الله العظمى المرعشي بقم إيران برقم 5290م.

101 مخطوط بدار الكتب الظاهرية بدمشق ، برقم 1044.

102 مخطوط بمكتبة جامعة الملك سعود ، الرقم العام 1/1633م ويقع في (23) ورقمه ونسخة ثانية مخطوطة بمكتبة آية الله العظمى المرعشي بقم برقم 6409م.

103 مخطوط بدار الكتب الظاهرية بدمشق برقم 9303.

) و (طبيعة العمران) لابن خلدون (ت808هـ)، وهو مؤرخ واجتماعي من إشبيلية و (التراتيب الإدارية) للكتاني ، وغيرها من المصنفات.

## قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول /تجديد اسشتراكي بـ (    ) نسخة اعتباراً من (    )

ولمدة (    ) عام.

طيه صك/حوالة بريدية بقيمة ---------------------------------------

إرسال فاتورة -----------------------------------------------

الاسم -----------------------------------------------

العنوان -----------------------------------------------

-----------------------------------------------------

-----------------------------------------------------

التوقيع ------------------ التاريخ ------------------

### الاشتراك السنوي

في دول الخليج، أمريكا، استراليا،/ اليابان، أوروبا، نيوزيلندا:

للأفراد 50 دولاراً أمريكياً    للمؤسسات 100 دولار أمريكي

في باقي دول العالم:

للأفراد 25 دولاراً أمريكياً    للمؤسسات 70 دولاراً أمريكياً.

### التسديد

**شيك مصرفي مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر المركز الدولي للخدمات الثقافية**

**(International Center for Cultural Services)**

أو

تحويل المبلغ إلى العنوان التالي:

International Center for Cultural Services –Bank of Kuwait & the Arab World s.a.l . Main branch Account No.10.02 4612. 61352.00-Telex: 23778 P 22383 Bencott Le Beirut –Lebanon

### سعر العدد:

*لبنان 5000 ل.ل. * سوريا 75 ل.س *الأردن 2.50 دينار *العراق دينار واحد * الكويت 1.5 دينار

*الإمارات العربي 20 درهماً *البحرين 1.5 دينار * قطر 20 ريالاً *السعودية 20 ريالاً * الجمهورية اليمنية 150 ريالاً * مصر 4 جنيهات* السودان 600 جنيه *الصومات 210 شلناً *ليبيا 2 دينار *الجزائر 50 ديناراً *تونس 2 يدنار *المغرب 20 درهماً *موريتانيا 250 أوقية *قبرص 3 جنيهات *اليونان 300 دراخما *فرنسا 40 فرنكاً *ألمانيا 10 ماركات *إيطاليا 5000 ليرة *بريطانيا 4 جنيهات *سويسرا 14 فرنكاً *هولندا 10 فلورن * أمريكا وسائر الدول الأخرى 10 دولارات.

International Center for Cultural Services

# المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (1401هـ -1981م) لتعمل على:

-توفر الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها ، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.

-استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية للعلوم الإنسانية والاجتماعية ، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.

-إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حيا ا الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

-عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.

-دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.

-توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرا يمارس من خلالها أنشطته المختلفة ، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

International Institute of Islamic Thought
P.O.Box: 669
Herndon , VA 20172-0669
Phone : (703) 471-1133; Fax: (703)471-3922
http://www.iiit.org
e-mail: iiit@iiit.org

# *Islamiyat al Ma'rifah*

A refereed Arabic Quartery
Published by the International Institute of Islamic Thought